This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

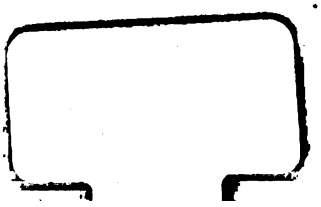
Slav 1796.843.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Bought with the income of

THE KELLER FUND

Bequeathed in Memory of
JASPER NEWTON KELLER
BETTY SCOTT HENSHAW KELLER
MARIAN MANDELL KELLER
RALPH HENSHAW KELLER
CARL TILDEN KELLER



ROZBOR FILOSOFICKÝCH NÁHLEDŮ

TÓMY ZE ŠTÍTNÉHO

O

POJMU KRÁSY A O POMĚRU VÍRY K ROZUMU

podává

J. Dastich,

docent filos. na vysokých školách Pražských.

(Z pojednání král. České učené společnosti V. část. Svazek XII.)

V PRAZE, 1862.

TISK JEŘÁBKOVSKÉ KNIHTISKÁRNY (K. SEYFRIEDA.)

Slav 7796.43.10

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
OCT 8 1964

(Čteno ve filosofickem odboru dne 10. června, pak dne 7. října a 4. listopadu 1861.)

Pak-li že se kdy o náležité ocenění zásluh některého pěstitele filosofie jedná, pak-li že se otázka vztahuje k pravému vyložení myšlének v spisech jeho uložených: tuť zajisté nejprvé k bedlivému uvážení dvou následujících podmínek přihlížeti dlužno. A sice předně potřeba jest, aby se jasně vytknul stav, v jakém za časů jeho hloubání filosofické vůbec se nalezalo. Neb jen tehdáž, když jsme jasně seznali podmínky všechny, za nimiž filosofie jeho se vyvinula, když jsme poznali, v jakém oboru myšlenek věk tehdejší aneb si liboval aneb v jaký obor snad i třeba jen zevnějšími okolnostmi vnucen byl, lze nám i nemylně rozhodnouti, mnoho-li z toho, co ve spisech jeho nám podáno. považovati můžem za jeho majitek vlastní a za mnoho-li předchůdcům neb vrstevníkům svým co děkovati měl. Tolik zajisté za pravé míti sluší, že každý, byť i sebe samostatnější badatel, předce alespoň poněkud jakoby na ramenou předchůdcův svých spočívá, spolu jsa i veden proudem myšlenek a mínění, jenž světem jeho vůbec hýbá a věk jeho s sebou unáší. Otázka druhá k formě spisů jeho se vztahuje. Může totiž být, že spisy jeho nejen dle obsahu svého o přísně filosofických předmětech jednají, nýbrž i co formy se týče, přísně vědecky a soustavně si počínají a tudíž nám soustavu filosofie muže, s nímž se dle obsahu obíráme, u přísně vědeckém smyslu podávají. Lzeť však také, že ač, předmětem jejich jest obor bádání čistě filosofického, předce nechtějí tak být považovány, jako-by i jakous uměle vědeckou soustavu názorů a pojmů těchto obsahovaly, nýbrž pouze jednotlivé z názorů těchto, jak právě se hodí, o sobě rozebírajíce, více si hledí pravého výsledku bádání než soustavného vyvinování.

Že obou těchto okolností jmenovitě tomu bude šetřiti, kdo o ceně filosofických spisů Tómy ze Štítného a o důležitosti muže tohoto co filosofa a samostatného badatele zdárný chce pronesti úsudek, v tom přisvědčí nám zajisté, kdo bedlivěji přihledne k tomu, čeho on sám spisy svými dosíci chtěl, a k čemu za doby jeho ráz a povaha času každé filosofování vůbec vedly. Netřebí nám zajisté o tom dlouhých šířiti řečí, an o obou těchto stránkách věci, pokud povšechného se poměru filosofa našeho k vědě a spisů jeho k soustavné formě

týkají Dr. Hanuš v předmluvě k svému „rozboru filosofie Tómy ze Štítného dle rukopisu „„řečí besedních““ v Praze 1852“ důkladně byl pojednal. Ony dvě věty, z nichž jednu na začátku I. oddělení „předmluvy“ nalezáme a která filosofii Štítného co „filosofii slovanskou založenou na základě stanoveného křesťanství“ vystavuje a pak ona druhá, která ukončujíc „úvod“ vyslovuje: „že nepsal Štítný ani pro klášterní ani pro vysoké školy, nýbrž pro milý mu národ český“ charakterisují poměr tento rovně tak krátce, jak trefně. Jenom potud tedy, pokud k otázce naší toho nevyhnutelně potřebí, budiž dovoleno nám několika slovy o věci té se zmíniti.

Štítného literární činnost v oboru filosofie sahá, jak známo, v druhou polovici 14tého století *) tedy v dobu založení Pražských vysokých škol a spolu v dobu, v níž „scholastická“ filosofie již k svému se chýlila sklonku, pak-liže doba jejího trvání právem od Karla Velkého, tedy od 8. až ku konci 14. století se počítá. Faktum toto z dvou hlavně příčin pro nás je důležité: První vztahuje se k poměru filosofie k theologii věku tohoto a druhá k stavu filosofie doby této samé, a sice hlavně z ohledu poměru jejího k starověké; pokud tedy vliv filosofie Platonické a Aristotelické v ní se prozrazuje.

Nejprv dá se tedy soudit, že filosofie Štítného zajisté více neb méně rázu každé filosofie scholastické vůbec do sebe míti bude. Zakládá se pak ráz tento, v tom, že filosofické bádání co výsledků se týče, odkázáno jest k přísně vytknutým dogmatům stanovené víry křesťanské. Ovšem poměr tento, v němž filosofie k theologii se nalezala, nelze již v době Štítného tak pojímati, jakoby filosofické rozumování tak sevřené a ve svobodném se vyvinování tak obmezené bylo bývalo, jak se dělo až ku konci doby patristické, kde každé jen poněkud svobodné se hnutí bádavého rozumu i hned bývalo udušeno a filosofie, pokud vůbec o nějakém jejím živoření v periodě této mluviti lze, na dobro pouze „služkou theologie“ se stala, jen dotud jakési u ní vážnosti požívajíc, pokud jí tato k apologetickým účelům užívati mohla. Bylať to zajisté doba svobodnému se vyvinování filosofie nad jiné nepříznivější: neb v té míře, v jaké se utvrzovalo křesťanství, v jaké víc a víc se šířic vždy všeobecnějšího dosahovalo uznání, v té míře, v jaké i zevnější rostla a upevňovala se moc církevní, v té i míře úpadek bralo samostatné bádání filosofické, jemuž předc nižádná jiná platit nemá autorita, leda prostá nutnost nepředpojatého rozumování. Snadno jest se domyslit, že doba tato nemohla míti dlouhého trvání. Nedalo se na dlouhý čas co nezvratné ustáliti přesvědčení, jež na sklonku doby patristické mysle všech zaujímalo a ještě i věkem Karlovým poněkud vládlo; přesvědčení, že zjevená víra, tak jak v písmě se nalezá, veškeré mohutnosti člověka v také míře upokojuje, že vše rozumování za liché, marné a, jak se i myslilo, vůbec i za nepotřebné a zbytečné pokládati se může. V brzku vidělo se býti

*) Štítný byl narozen nejspíše r. 1325—6 a žil ještě r. 1395—6, co sedmdesátiletý kmet; i v pozdním věku tomto ještě literárně činný.

potřebné filosofii alespoň opět oné relativní ceny přikládati, jaké jí i věk patristický neupíral a nazývati ji alespoň „ancilla theologiae," o ní se alespoň domnívat, že ačkoli k tomu se nehodí, aby pravdu samu objevila, přece dobře k tomu sloužit dovede, aby mylné, kacířské uznané pravdě příčící se učení za takové uznáno a zavrženo býti mohlo. Ano v krátké době mnohem ještě více připustiti se muselo, an zmahající se skepsis rozumová, kterou lze sice na nějaký delší neb kratší čas jakoby utlumit, nikdy však naprosto potlačit, vždy víc a více k tomu vedla, aby základ zjevení samého náležitě a k uspokojení bádajícího rozumu byl objasněn a odůvodněn. Neb pak-li se od rozumu lidského požadovalo, aby pravdy, jež mu objem zjevení podával, za platné měl a nezvratné a vzdati-li se měl dalšího o nich rozumování, tuť zajisté i tento sám dle vnitřní své povahy, v touze po jasvém a příčinami odůvodněném poznání se zakládající, v brzku si otázku předložiti musel, zda li také a jak zjevení, o něž veškeré se mělo opírati poznání, možné jest? Neb jinými slovy: V brzku dospěti musil hloubavý rozum k poznání, že pravdy zjevné jen tehdáž proň důležitosti míti budou, když i jasně o možnosti, skutečnosti a snad i nutnosti zjevení vůbec přesvědčení dojde. Že přesvědčení tohoto naprosto jest potřebí, pak-li zjevení vůbec má být záležitostí tvorů rozumných, tomu v brzku i nejpřísnější theologie přisvědčiti musila, kterýmžto vyznáním ihned k novému byla vedena přesvědčení, že totiž toto odůvodnění základu zjevení samého, k němuž rozum, prvé než pravdám zjeveným platnosti přikládá, otázku vztahuje, nemůže opět zjevení samo podati, nýbrž, že potřebno jest i prospěšno, aby se theologie s filosofii spřátelila, aby obě co věrné si počínaly družky tohotéž se domáhajíce cíle. Cíl tento však nebyl, jak se věc alespoň vztahem k filosofii zajisté míti má, obor pravého poznání vůbec, jenž, dosud neznámý jsa, nepředpojatým bádáním rozumovým má býti odhalen, — nýbrž byl již z prvu v objemu zjevených pravd vytknut a nejednalo se nikoli o to, aby se našlo a hledalo, co jest pravda a jaký její obor a základ, nýbrž o to, aby pomocí rozumování známé již nemylné pravdy a co takové víře ouplně dostupné, lze-li tak vůbec, i rozumovému poznání přístupnými byly učiněny.

V tomto spojení se theologie s filosofií, jmenovitě s formální její částkou, jak byla zvláště Aristotelem vyvinuta, zakládá a vyslovuje se nejzřejměji ráz a charakter středověké filosofie scholastické po čas její přesnosti; míníme tím dobu jejího vývinu, pokud ještě zaplaviti se nedala jednak prázdným, holým slovičkářstvím jemuž liché slovo za významuplný platilo pojem a jinak prosta byla všech mystických theorií, jenž později se zmahály, o Platona se opírajíce, a sice o porušené již učení jeho, jak je Novo-platonikové byli vystavěli, kteréž samo o sobě již spíše nadšeně poetické než jasné, mystikové ve smyslu církevním vykládati se snažili.

Poměru tohoto spřátelení se vědy filosofické a theologické byli si i nejčelnější z výtečníků vědy scholastické zcela vědomi. Vyznával sám slavný Jan Scotus Erigena, jeden z nejpřednějších a spolu nejprvnějších filosofů středověkých ve spisu svém: De div. praed. c. I. 1. „veram philosophiam esse veram religionem, conversimque veram religionem esse veram phi-

losophiam," výrok to, jejž ostatně již sv. Augustin vyslovil. Ovšem pak že spolu i toho vědomi si byli, že veškeré rozumování, pak-li jen v skutku jest pravé, k nijakým jiným vésti nemůže výsledkům, leda k oněm, které již prostě zjevení a víra podává. Z čehož pak nutně vyplývalo, že každý výrok rozumu neshodující se s positivní pravdou víry zavržen, a tudy i že víra vždy základem býti musí poznání, mající spolu v záhadných pádech slovo rozhodné. Charakteristický jest v ohledu tom výrok Anselma z Kanterbury v jednom z listů jeho, kde praví: „nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur." Rovně důležitý jest i výrok jeho jiný, v němž tentýž se jeví smysl: „neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.". Výrok tento ještě i v pozdějších dobách předmětem byl mnoha hádek a úvah, vždy tu citován, kde o poměr filosofie a theologie se jednalo, zda platiti má: „credo, ut intelligam," či opak toho: „intelligo, ut credam."

V dalším postupu času se však poměr tento usjednocené jednoty theologie a filosofie rozpadnouti musel. Příčin toho snadně jest se domysliti, uvážíme-li, jak velmi principy obou věd co do základů svých od sebe se liší, třeba bychom i Erigenovi za pravdu dáti chtěli, že výsledky obou v jistém oboru na prosto se shodují. K tomu i uvážiti sluší, že stanovené učení theologie zajisté dosti momentů obsahuje, které *pouhým bádáním*, tedy pouze pomocí *rozumu úplně* vyložit a objasnit aneb na prosto jest nemožné aneb že alespoň výklad takový bez značných obtíží podati jen zřídka kdy se podaří. Čím více rozum tyto znáti se učil a čím více takto skepsis se zmáhala, tím i více touha a snaha se budila vyvázati se z poddannosti této jej tížící, tím více rostla jeho vnitřní síla, k tomu ho vedouc, aby sám o sobě se pokusil o rozluštění záhadných těchto otázek. Již za času výtečného: Jana Duns Scota, jenž zajisté u porovnání s jinými filosofy scholastickými velmi směle si počínal, dospělo rozumové bádání k znamenitému pro dobu onu výsledku, že v jistém ohledu dovoleno býti musí o věcech víry pochybovati, a že dosti jest, pakli jen pochybnostem se vyskytujícím nad věcí samou zvítěziti se nedá. „Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis" znějí slova jeho. Přesvědčením tímto, jež z úst tak znamenitého theologa pocházelo, učiněn byl důležitý krok k pozdějšímu vyprostění se filosofie z nadvlády víry. Větší ještě váhy však na to třeba klásti, že muž tento bez obalu vyslovil, že stává podstatného rozdílu mezi oběma vědama, mezi theologií a filosofií, každá z nich že má svůj obor poznání v čemsi od oboru poznání druhé z nich dostupného se lišící. Filosofie dle něho zanáší se „pouze s všeobecnými pojmy, z nichž opět jen všeobecné odvoditi lze; co zvláštního jest, to že chápati nikdy nedovede, přitom nikdy z oboru nutnosti nevycházejíc. Theologie však má „jiný a vyšší účel," jenž ku spasení duše směřuje; totoť však cosi jest zvláštního spolu i výsledek svobody vůle a nikoli výsledek nutnosti. Vědě nejprv přisluší, aby o rozumové se zasazovala poznání, než kdyby theologie ten měla účel, „aby nevědomost zaháněla," tuť by mnohému více

učiti musila, než nyní učí: spolu-by nemusila učení svá tak často opakovat, kdyby sejí hlavně o to nejednalo, „aby na mravy působila.“ Víra, na níž theologie se zakládá není snad jakýsi akt spekulativní, nýbrž akt praktický, akt naší vůle. Rázně a stručně vyslovil myšlénky tyto ve spisu „quaesticnes quodlibetales,“ kde praví: „Non est autem haec (scl. theologia) inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur,“ a dále: „fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visis sequens credere est visio speculativa, sed practica.“ Ovšem, že Duns Scotus tím vším nijak ještě nevyslovil a též i vysloviti nechtěl, žeby rozumové bádání i samo o sobě již zcela oprávněno bylo na nutnosti úsudku rozumového kráčeti a výsledky takto získané míti za pravé a nemylné, neb oprávnění takového po celý středověk žádný neznal. Předc však výroky druhu tohoto valně k tomu přispívaly, aby nová doba, doba samostatné činnosti filosofie příznivější, možnou se stala a se proklestila dráha nová vedoucí k utěšenějšímu vývinu a rozkvětu vědy rozumové.

Uvážíme-li, že muž tento na počátku 14. století žil a učil, pak i pochopiti lze, že době, v niž činnost našeho Štítného sahá již mnohem volněji se pohybovati bylo přáno, ač ovšem o ní jinak ještě souditi nesmíme, že by z vazby autority theologie již na prosto se byla vyprostila. Jisto však jest, že rozumové bádání alespoň v obmezené míře přirozených již práv svých bylo se domohlo. Snaha člověku takořka vrozená o to se zasazující, aby rozumovému bádání samostatnosti, kteráž mu přináleží, znovu vydobyla, v době té již tak daleko postoupila, že než by slepě autoritě hyla hloubání filosofické poddala, raději vysloviti se nerozmýšlela, „že dvojí jest pravda,“ theologická a filosofická. První zakládá se na autoritě církve, tato na rozumových dokladech k poznání vedoucích. Odtud i pochází podivný ovšem výrok, jejž vynašla středověká filosofie, aby oprávnění rozumového bádání i tehdáž zachránila, když by co do výsledků se s vírou církve neshodovala: „filosofice valet, theologice non valet.“ Arci že theologie rozdíl takový nikdy za pravý uznati nemohla, pakli že sama sebe nechtěla zničiti.

V době Štítného značně tedy již ustáleno bylo přesvědčení, že pouhý rozum i ve věcech, jichž pravé poznání dosud *výhradně* theologie si osobovala, jako jsou: pojem božství a poměr jeho k světa osudům, cosi platného vystavit a seznat dovede: přesvědčení, které vždy více se šíříc a k vícero momentům církevního učení se vztahujíc brzy na to k zřejmému vedlo odporu proti stanovenému obsahu učení křesťanského. Štítný sám, ač jinak snad více než kterýkoli jiný z filosofů středověkých autoritě „se poddává kostela,“ nepoddává se jí předc nacelo a ouplně, vyznávaje, že spolu i „učení Pražské“ a soud jiných ve věcech podobných míti sluší za oprávněný. Ano důvěra jeho v rozumové hloubání tak jest mocná, že na některých místech výslovně tvrditi neotálí i možnosť bohovědy na základě pouze filosofického rozumování. Máť za to, „že mohl by člověk rozómem poznati, že bůh jest“ dokládaje spolu, že jest poznání toto „výbornějším činem, než co jiného.“ Dává-li však při poznání tomto předc víře přednosť, neděje se to dle slov jeho snad proto, že by rozum lidský sám v sobě byl nacele k tomu slabý

a nedostatečný, nýbrž že „při přirození našem porušeném tak zemdlen jest rozumu našeho zrak, že snadněj' by sova svým mdlým okem spatřila a sezřela kruh sluneční v blesku jeho, než my rozumem svým blesk boží jasnosti.“*) Výrok tento ovšem zcela nesouhlasí s vypočtením příčin, za nimiž „mnozí nevyrozumějí dobře Boha,“ z nichž jest první „že mnozí ohlechli hlukem světské marnosti a ježto by také, jak jest, stvoření vidouc poznali, to nedbají.“ Druhá příčina však o víru se opírá a v tom se zakládá, že když padl v hříchu člověk oslepen v rozumu ob velikú stranu žádosť trží k nestatečnému a v paměti jiného rozbroje plno, tak že neprojde ižádný rozbroje tohoto světa, aby milostí nevelnul k něčemu, pro něž dbav nebude boha hledati, po něm se ptáti; a tak hlas všeho stvoření, ježto boha ukazuje, něm bude; neb jen tomu volá, kdož umí jej rozsúditi: a kdož se jest milosti stvoření podal, ten nemóž jeho rozsúditi, ani se ptá po bohu dále, k stvoření milostí ulnuv.“

Z příčin těchto zde uvedených zdá však se pouze vyplývati, že jen ten člověk, který „hlukem světské marnosti byl ohlechl“, a pro něhož právě proto „hlas všeho stvoření, ježto boha ukazuje, něm“ jest, nemá síly do sebe, aby dospěl k poznání bytosti Božské. Zdá se tedy, že podobně věc se nemá u člověka v tomto stavu se nenalezajícího. Dokud člověk svévolně ve stav tento pochromy duševní byl neupadl, dokud o to dbá, „aby stvoření vida i jak jest, porozuměl,“ i naprosto také poznání boha schopen býti musí. Vždyť ne všichni, nýbrž jen „mnozí“ ohlechli, a „tomu, kdož umí jej rozsúditi“ i v skutku hlas stvoření volá! Patrno však, že výkladu takovému příkře v odpor se staví svrchu uvedené porovnání světla rozumu se zrakem sovy. Neb pakliže, ač mdlý jen soví zrak, předce spíše jasnost sezříti může slunka, než postihnout dovede „semdlený“ lidský rozum božskou velebnost, tuť zdá se, že i nikdy sám o sobě rozum poznání vyššího dojíti s to není. Odporující výroky tyto nelze jinak mezi sebou vyrovnat leda tak, že veliká pokora a uctivost, s jakou Štítný k církevní víře pohlížeti nikdy neustál, jej nezřídka přiměly k výrokům, které, ač na první pohled nápadné, tolik pouze naznačiti měly, jak mnohem vznešenější a určitější jest obsah a objem víry zjevené v poměru k neurčitým ještě a v skutku ve mnoha ještě ohledech neúplným výsledkům poznání rozumového. Vůbec nikdy zapomenouti nesmíme, že náboženský dech všechny spisy jeho provívá, třeba jinak Štítný i samostatné činnosti rozumu vážiti si umí a zřejmě vyslovuje, „že mu milo jest mysliti o tom.“ Tato neustálenost principií jest však u něho jako i u jiných středověkých známkou filosofů charakterisující eklektického si počínání jejích. Tak i Štítný jest o tom přesvědčen, „že jen sprostému a nerozumnému dosti jest k spasení věřiti sprostně.“ Neodmlouvá sice, „že by sprostnému a nerozumnému k spasení nebylo dosti sprostně věřiti,“ než i to připojiti mu vidí se nutné, že bez rozumového o bohu poznání „zplanívají i křesťané, že, ač slyší, aneb jako ze sna ač rozumějí, že bůh jest, ale dále o něm nechtí věděti a nedbají, ježto by o něm zvěděti mohli.“ „Ovšem, budú někteří pravíce, hledajíc omluv, aby se právi ukázali, pravdy o bohu nechtíc vyzvěděti: netřeba jest více, dosti jest věřiti sprostně:“ těm však právě platiti má uvedený

*) Kap. 6. „řečích besední.“

výše Štítného výrok, že „sprostně věřit“ pouze „sprostnému a nerozumnému sluší;“ neb „kdož co milují a nejvíce jsú-li rozomni myslí i mluví sic i onak rádi o tom.“

S povahou touto filosofie Štítného i nacele souhlasí, jeho výroky o pohanských mudrcích, že oni totiž ovšem pomocí pouhého rozumu „počali poznávati, že je něco, od něhož je vše, a to, od něhož je vše, že jest nade vše, — srozuměli, že bůh není tělo, jakož jsú slunce a hvězdy a hledali nad to výše, co by bůh byl: i poznali také, že to, co je pod proměnú, že není vždy jednostejné, nemóž býti počátek všeho, ale jest od toho, ježto jest v sobě beze vší proměny, tak jak jest najlép býti; — srozuměli také, že duchovní přirození důstojnější jest, nežli tělesné a co od podpřírození, že je ovšem nad to, ješto je obé od něho učiněno — a také tomu srozuměli, že jiná jest ozdoba těl a jiná duchóv a že jedna těla více mají krásy své a ozdoby a druhá méně. A tak jsú srozuměli, že to bůh jest, od něhož a skrzeň vše to jest, v němž jest první a neproměněná krása.“ Má tedy dle výroku tohoto Štítný za to, že takto filosofi v skutku rozumováním svým boha co do bytosti jeho seznali — „ku poznání plné pravdy“ proto pouze nedospěvše, že „poznavše boha, nectili jako boha.“ Co bůh jest, v čem bytost jeho se tají, tyto otázky zda se, že Štítný i pouhému rozumu za dostupné považoval, neboť zjevených pravd dle něho. hlavně k tomu potřebí, aby i poměr boha k člověčenstvu a spůsob, jakým sluší ctíti jej úplně byl seznán.

Výroky tyto dokazují, že i Štítný o svobodné a samostatné rozumování se zasazovat neotálel, snaže se i v oboru víry vše, co již rozumu samému dostupno jest, rozumem pochopiti a vyložiti, neb dle jeho slov vlastních k tomu vésti jej má filosofie, aby mohl tomu „což věří i porozuměti.“ Ovšem že tu, kde věc pouhému rozumu nedostupná byť se zdála, v „pokoře“ dovedl „mdlého“ rozumu svého výrok autoritě víry „poddati k opravení.“ Z toho pak i jasně vysvitá, že má Hanuš úplně pravdu, když na str. 23. praví „že dle záměru Štítného smířiti rozum s vírou, spisy jeho filosofické jsou zároveň i bohovědecké.“ V tomtéž smyslu charakterisuje jej i Palacký dokládaje, že „ve všech jeho spisech obšírných a hojných převládá sice duch a směr náboženský: to však že nepřekáželo zabírati se i do rozjímání o věcech učených, „zvláště z oboru filosofie prostonárodní.“ — „Svým „poddaváním se kostelu k opravení“ nechtěl tedy Št. nikterak pozbýti ouplně samostatnosti svého bádání, an by jinak byl nemohl v knihách jednajících „o obecných věcech křesťanských“*) takto vysloviti: „Sám jsem je skládal ze své hlavy, jakž mi sej' zdálo podobné, což jsem kde četl neb slýchal na kázání a od učených, aneb se mohl sám domysliti.“

Mimo tento poměr jeho filosofie k theologii několika ještě slovy zmíniti se nám třeba jest o poměru, v jakém stál Štítný k filosofickým náhledům svého věku, které spočívaly na základě Platona či spíše Novo-platonismu a studium Aristotela, jehož všeobecná známosť a neobmezené téměř panování právě v čtrnácté saha století.

*) Užíváme zde názvu, jejž K. L. Erben v čelo spisu Štítného, k 500leté památce založení vysokých škol Pražských vydaného, postavil, ačkoli Štítný v druhé předmluvě ku spisu tomu vyslovně praví, že v nich najdeš mimo rozbor „obecných věcí“ křesťanských „také i hlubší.“

Pokud středověká filosofie vůbec co samostatné hloubání si počíná, vztahuje se snaha její na větším dílu k rozluštění otázky záhadné: „nominalismu“ a „realismu“ se týkající. Až do času „Roscelina,“ tedy až do 2hé polovice 11století nebylo žádné, alespoň žádné značné stopy po „nominalismu;“ na základě ideí novoplatonických vyvinul se náhled realistický, jemuž slepě víry bylo přikládáno a jemuž „všeobecné pojmy“, tedy „pojmy rodů“ neměly pouze abstraktní, nýbrž v skutku reální platnosti. O pojmech těchto domníval se realismus, v nich že se zakládá a tají pravá věcí bytost; individuu nedostávalo by se reality, kdyby podílu nebralo na pravé jsoucnosti pojmu rodu, k němuž přičísti je sluší. Že alespoň z počátku realismus původ svůj vzíti musel ze studium platonických spisů, snadno jest domysliti se. I Platonu svět skutečný neměl podstatné platnosti sám o sobě, jsa jakoby jen odleskem světa prvo-obrazného „mundus architypus,“ jenž mnohem vzácnější jest světa smyslného a ze souboru všech v pravdě jsoucích ideí se skládá, z nichž idea dobra, nejvyšší jsouc všech, nad všemi i vládne. Hmota jeho či „ὑλή“ dosud nazývati se musila co „μὴ ὄν,“ pokud podílu nebrala na realitě některé idey z říše pravých jsoucností — neb dle jeho slov dokud v poměr „κοινωνίαν ἔχειν“ k této byla nevstoupila. Náhled tento sice „Roscelinem“ a přívrženci jeho byl potlačen a po celé 12. století nadvládal „nominalismus,“ jenž všeobecným pojmům realné upíral platnosti seznávaje jejich pouze abstraktní platnost, za kterou vskutku pouhá jsou „nomina“; podstata pak a jsoucnost v individuu že hledati se musí, než znovu dovedl získati si realismus vážnosti a po celé téměř 13. století udržel se co jediné pravý a nezvratný náhled. Na počátku 14. století, když obnovené studium Aristotela, které nyní z originalů samých čerpati bylo lze, i k oživení ducha a snahy vedlo filosofické, započal však nový tuhý boj mezi oběma náhledy těmito, který nejen po celé toto století, ale i v čase následujícím ještě trval a za konečný měl výsledek úplnou porážku realismu.

V době Štítného boj tento právě v plné míře se byl rozlítil, a i na nově zřízených vysokých školách Pražských měly již obě strany svých zastavatelů. Dle svědectví „dějin university Pražské“ (vyd. od Tomka str. 97) měl „Realismus, který se v jistém způsobu skloňoval ku pantheismu a proto tehdáž církví uvodín býval v podezření a místy skutečně zapovídán, mezi jinými horlivého v Praze zastavatele Stanislava Znojemského, jenž sepsal zvláštní dílo pod titulem „universalia realia“ obsahující obranu právě hlavních zásad všeho realismu, že totiž všeobecné idey nejsou pouhé výtvory myslícího ducha lidského, pouhá slova, jak říkali nominalisté, nýbrž že mají svůj skutečný byt i bez ducha lidského, kterýž že jich právě teprv pojímá, ale netvoří.“

Štítný sám nejvíce se kloní ku straně realismu, jak i Hanuš na str. 16. za historickými doklady svědčí, k nimž ostatně snadně direktních důvodů ze spisů Štítného samých lze připojiti. Arci že tvrditi nelze, že by se byl Štítný pouze a výhradně učení tohoto držel, neboť nevztahoval se záměr jeho k vystavení nějaké soustavy filosofické, on počínal si vůbec více co filosof eklektický šetře náhledů i této i druhé strany, pokud sobě tak neodpíraly, že by dle potřeby obou k účelu svému, jenž vždy k rozumovému objasnění a pochopení stanovené víry směřoval, použiti nemohl.

I. Rozbor pojmu krásy.

Mezi nejdůležitější stránky spisů Štítného, z nichž jeho filosofická důležitost patrně vysvítá, zajisté stavěti sluší i tu, která se zanáší rozborem pojmu krásy, již Štítný hlavně v besedních řečech a sice rovně tak obšírně jak sobě libo u ve čtyrech kapitolách (9. 10. 11. 12.) vykládá. Mimo otázku jednající o všeobecném pojmu „býti“ a „jsoucnosti,“ kterouž Štítný tam rozbírá, kde se snaží rozumováním, že jest bůh a co jest bůh pochopit a mimo obšírný výklad poměru víry k rozumu, o níž doleji zevrubně pojednáme, z těžka by lze bylo nalezti jiných, které by tak jasně o spůsobu filosofování Štítného svědčily a které by i v také míře znáti učily nás, jak mnoho mu i na samostatném od víry neodvíslém záleželo bádání. Jsouť to věru hlavně tyto otázky, v kterých filosofická cena Štítného rozumování spočívá a spůsob, jímž o rozluštění jejich se zasazuje, prozrazuje, že v skutku bylo filosofování jeho zdravé. Zajisté podivno, že právě u těchto otázek Štítný výslovně praví, že „milo jest o tom (o Bohu) a víře mysliti“, a o krásе jednaje, že „chutno o tom přemítati a kratochvilno.“ Že při bádání tomto nezřídka se potkáme s výroky na Platona neb i Aristotela nás upomínající, nemůže nás diviti: vždyť právě muži tito ve středověku mimo církevní autoritu nejvyšší požívali vážnosti. S divným spojením dvou náhledů, z nichž jeden jakoby z ducha Platonova vyplýval, druhý však vliv Aristotelův v také míře prozrazovat se zdá, že téměř doslovně s jeho výrokem o téže věcí souhlasí, potkáváme se u Štítného v rozboru pojmu „krásy.“ K rozboru tomu vedla Štítného snaha dokázati „múdrost boží z krásy světa stvořeného,“ k čemuž mu ovšem nejprvé třeba bylo, aby, v čem krása záleží, jasně seznal. Potřebí již zde podotknout, že tedy Štítný rozbor tento toliko co mimochodem a k jiným účelům podati hodlal, a tudíž i pochopitelno, pak-li výklad jeho v každém ohledu nedostačí. Štítný zná dvě definice krásy, z nichž jedna ve smyslu zní esthetiky materiálné, dle které se krása v obsahu a podstatě předmětu zakládá, druhá však co přísně formální vystupuje, kladouc základ krásy v určité poměry a tedy ve formu předmětu krásného, ovšem že v širším smyslu slova formy, než v jakém se jej obyčejně užívá. Kdyby jiných nestávalo spisů Štítného, leda rozboru „krásy,“ tuť bychom jej v skutku s tím též právem za pravého stoupence formálně si počínajícího Aristotela mohli vyhlásiti, jakož i za věrného Platonika, jenže v pohanské Platona názory křesťanský smysl kladl, as dle příkladu otců církevních, z jejichž spisů vůbec Št. známosti své o starověké filosofii více než z originalův samých čerpal. K náhledu Platonovu zajisté se blíží rozdílem, jejž klade mezi krásu pouze „zevnější“ a krásu, kteráž „u vnitř“ se tají a kteráž sama sebou ceny majíc jest „všeho

krásného nejkrasší krása", v jejíž hloubi ukryta jest „moudrost" Stvořitele, jenž onu „zevnější" krásu, či ten „pořad zpořídil v svém stvoření a tu slušnost". Neb tak i Plato činí, pozemskou „τῇδε καλλός" od pravé „ἀληθοῦς" rozeznávaje. Že ale Št. zevnější krása dle výroku právě uvedeného v „pořadu a slušnosti" tedy vůbec v známkách formálních se zakládá, tím opět si počíná jako na cele veden návodem Aristotelova pojmu krásy. Co do rozboru pojmu dané nám v zevnějšku krásy mohli bychom tedy Štítného Aristotelikem, co do ohražení poměru této krásy samé k nejhlubším všehomíra základům ale Platonikem nazvati, ač tím nechceme tvrditi, že by byl pouze náhledy filosofie těchto opakoval, nejevě při tom i své samostatnosti, čehož mu ostatně již za zvláštním účelem, jemuž k vůli rozbor tento podnikl, zapotřebí bylo. Že tím nepochybíme, toho patrný důkaz podá další rozbor jeho náhledu o předmětu tomto.

Platonův náhled o kráse odvozují obyčejně vykladatelé jeho z důležitého spisu jeho „Phaidros" nadepsaného, v kterém Plato způsobem básnického unešení a mluvou rovně ušlechtilou a vznešenou poměr člověka k světu vezdejšímu, smyslnému a světu nadsmyslnému vykládá. Svět smyslný, tato říše pouhých nepodstatných výjevů, jenž samy o sobě co „μὴ ὄν" pravé jsoucnosti do sebe nemají, není pravým bytem lidské duše, této pravé jsoucnosti člověka, nýbrž tato od věčnosti jsouc, připočtena býti sluší v říši pravé jsoucnosti. Říše tato jest oborem pravého „ὄν," jež jest samo o sobě, a sebou samo, a jen některé duši, pouze té, která jest silnější aneb dle Platonova mythu té, která dovede spřežením svým, sestávajícím z bílého, poslušného oře a z černého, vzdorujícího, který k smyslnému tíhne, dospěti až k příkrému vrcholku klenutí „nebe stálic" a v průvodu bohů lehce a snadně semto vstoupajících, bude lze pozvednouti alespoň hlavy v obor říše této, a vniknouti jedním alespoň vzhledem v tajuplný obor věčných jsoucností. Od této pravé i každá jiná zdánlivá a jakoby vypůjčená jsoucnost, tedy i jsoucnost světa smyslového pochodí, a sice tím, že pouhé „μὴ ὄν" v poměr podílnosti, v poměr „κοινωνίαν ἔχειν" s pravým „ὄν" světa nadsmyslného vstoupí. K této říši pravých jsoucností, kteréž co „pravzory" všeho, jinak a jimi jsoucího, Plato „ideami" nazval, duše stálé vzhlíží, chovajíc v sobě upomínku „ἀναμνῆσις" na ono pravé „bytí," kteráž tamo králí a kterou v ní vzbuzují smyslné předměty, pokud jsoucnost jejich v oné „κοινωνία" s pravzory věčnými se zakládá. Ideí těchto tolik jest, kolik rozdílných druhů jsoucího, však pro každý druh pouze jediná: ani dvé jich pro tentýž druh stávati nemůže, poněvadž Plato pravzory tyto ve smyslu všeobecných pojmů rodů chápe a tudy zcela důsledně v X. kníze republiky tvrditi musí, že kdyby i pouze dvou takových pravzorů na př. dvou pravzorů „lenošky" stávalo, pak-by tyto opět co dva zvláštní exempláry nového rodu se jevily a tudíž nový pravzor požadovaly, kterýby nyní teprv pouze jediný jsa, jméno toto zasluhoval.

Ačkoli co do jsoucnosti s všechny pravzory tyto pravým ὄν nazvati sluší, ačkoli každému z nich věčné a nezměněné jsoucnosti se dostává, o níž Štítný praví, že „najlép jest tak býti" a každá z nich „οὐσία ὄντως οὖσα" jest, předc stává mezi nimi, co se vznešenosti jednotlivých z nich týče, určitý postup a pořad, dle něhož idea dobra všech jest vznešenější, zářivá a se

stkvíc dle slov Platonových mezi ideami ostatními, jako „slunce“ mezi hvězdami bledšími. Idea tato tedy jako nejhlubším základem ceny všech idejí býti se zdá; čím bližší jest jí která z nich, tím i u větším lesku a záři se bude moci stkvíti, tím i značnější bude cena, jakou jí služeť bude přikládati. Ovšem, že pak dle náhledu tohoto vždy, kdykoliv se o určitou cenu některé ideye jednati bude, i třeba bude vyznati, že cena tato není její vlastní cenou samostatnou, jakou by sama o sobě měla, žádnému jinému než sama sobě jsouc za ni povinna, nýbrž, že jest to konečně vždy a vždy nejvyšší z idejí, jejíž odlesk i jí jakési ceny dodává. Nejblíže mezi všemi stojí svrchované idey dobra idea krásy, jež obě Plato jako-by nerozlučně co „καλόν κ'ἀγαθόν“ vespolek pojí, ač mu jinak velmi dobře známa jest valná mezera, obě od sebe dělící. Duše, která se byla až nad klenutí „nebes stálic“ vyšinula a pohledu nabyla do říše stálých a věčných jsoucností, ta chová v sobě upomínku i na tuto ideu, o níž Plato v kap. 30. Phaidre praví, „že jasně tehdáže se skvěla, když jsme jedni v průvodu Zeusa, jiní v průvodu boha jiného k blaženému pohledu a dívání dospěli, nabyvše tím posvěcení, jež právem sluší zváti nejblaženějším, kteréhož jsme nabyli, jsouce ještě neporušeni a neznajíce zlé, jaké na nás v příštích dobách čekalo, zasvěceni byvše v říši rovně tak neporušených, ryzích, změně nepodrobených a blažených postav, vzhlížejíce k nim v čistém lesku, čisti jsouce sami, nepoznamenáni ještě tím, co nyní s sebou nosíce tělem nazýváme, jsouce jako hlemejždi v ně vtěsknáni.“*)

Líčí nám pak Plato podstatu idey této samu v kap. 29. dialogu „Symposion,“ kde jednaje o lásce Sokratovi v ústa klade slova, dle nichž pravá láska k pravé kráse v světě nadsmyslném směřovati má, a nikoli pouze bažiti po bledém odlesku jejím v kráse, již smysly lze dostíhnout. „Neb tať jest pravá cesta, jíž kráčeti má láska ku krásnému, aby se započalo s každou jednotlivou vezdejší krásotou a stále výše vstoupalo k onomu jednomu krásnému takořka po stupních: od jednoho k dvěma, od dvou ku všem krásným tělům a od krásných těl ku krásným jednáním, a od krásných jednání ku krásným vědomostem, až se od vědomostí konečně vyšine k onomu vědění, jež není věděním o ničem jiném, než právě o onom krásném samém a až konečně se to sezná, co o sobě jest krásné.“ **)

Tomuto ideaiu lásky kdo se přiblíží, ten sezří z nenadání krásu divné přírozenosti“ („θαυμαστόν φύσιν καλόν“), ten unešen bývá k idei krásy samé, o níž Plato dále do-

---

*) Phaidros kap. 30. „Κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετα μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι“.

**) Sympos. kap. 29. „τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι . . . . . ἀρχόμενον ἀπο τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπο δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἐστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐτ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὃ ἔστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.“

kládá, že co do podstaty toto o ní míti sluší za pravé: „Předně, že stále jest, že ani nepovstává ani nehyne, že jí ani nepřibývá ani neubývá; dále, že není pouze v jednom ohledu krásná, v jiném pak škaredá, ani nyní krásná a jindy šeredná, aneb u porovnání s tímto sice krásná, u porovnání s jiným pak ohyzdná, ani tuto ovšem krásna, tuto však šeredna, tak jakoby jedněm byla krásnou, druhým ale škaredou.“ Tato krása se „také nejeví co obličej neb ruce, neb jiného cosi, co tělu náleží, aniž nějaký pojem neb nějaké vědění, aniž jest ona co jsoucnost někde na čemsi jiném, jako na nějakém živoku, aneb na zemi aneb na nebi aneb jiném něčem, nýbrž ona jest sama o sobě a sama sebou vždy téže tvárnosti, sama sobě rovná, a vše ostatní krásné má na této podílu asi takovým způsobem, že když vše ostatní povstává a hyne, jí na prosto nikdy a nijak nepřibývá, aniž ubývá, aniž by vůbec kdy čeho lze jí bylo utrpěti.“*) Tak jest tedy dle Platona základem vší krásy, již v pozemském životě člověk postihuje a vůbec postihnouti může, nezměněná, vždy si rovná a věčná idea krásy, jejíž pravý obraz duše z předešlého svého života, kdy ji v pravém lesku byla spatřila, co stálou upomínku v sobě chová, a kterou každý zdejší předmět, v němž krásy idea se obrazí, ihned budí a oživuje.

Idea tato však, rovně jako vše ostatní, podřízena jest idei dobra, i ona od této co temná o sobě hvězda od slunce lesku a záře nabývá. Plato ovšem tvrdí, že „smysl,“ jímž ji v lesku jejím „nejjasněji dostihnouti nám lze“ všech smyslů jest „nejjasnější“, a tím jaksi vznešenost její nad vše ostatní idey, ideu dobra vyjímaje, vyvýšiti se snaží, on ovšem pouze o ní toho se dokládá, „že pouze kráse za podíl se dostalo, býti nejviditelnější a spolu nejmilostnější“, neb dle slov Phaidra: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.“ Než chvála tato ceny tratí, když uvážíme, jak nepatrné ceny Platonu smyslné poznání vůbec do sebe mělo, spolu pak i uvážiti sluší slova, která Plato k chvále této vzhledem k „moudrosti“ připojil. „Zrak jest sice“, tak dí, „nejostřejší ze všech tělesných smyslů, moudrosť jím však zříti nelze;“ a spolu dokládá, žeby „bezmírnou milost tuto vzbudila, kdyby rovně tak jasný obraz její ve zrak vniknouti mohl“, jaký ohledem ku kráse zrak podává.**)

Dle podaného výkladu tedy patrno, že krása vezdejší sama o sobě bez ceny, teprv ideou

---

*) Symposion kap. 29. „πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.“

**) Phaidros kap. 31. „ὄψις γὰς ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων ἡ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται. δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά.“

krásy, která v ní se obrazí, ceny své nabývá. Patrnoť však spolu, že i této idei samé o sobě ceny samotatné ztěžka budeme moci přikládati, ana podřízena jest nejvyšší mezi ideami, idei dobra, která jí ceny a vznešenosti tímtéž spůsobem udílí, jakým slunce září a lesk temným o sobě těłům. Krása takto, abychom slov Steinhartových užili, jest umístěna jakoby v předsíni dobra a není konečně nic víc, leda objev dobra v oboru smyslném. Pak ale předmět krásný není proto krásným, že se mu nějakého zvláštního samostatného znaku dostává, v němž by se krása tajila, a jenž by jemu samému byl vlastním, jejž by měl sám o sobě a sám sebou, nýbrž proto mu dostává se ceny, že cosi jím se jeví, co ovšem nepodmíněné do sebe má ceny, za níž i on, co tohoto objev alespoň ceny podmíněné dosahuje.

Máme-li tedy Platonův náhled pojmenovati některým z názvů, jichž nynější esthetika užívá k naznačení jednotlivých od sebe se různících náhledů o krásе: pak nelze jinak, leda nazvati jej materiálním. Neboť v tom zajisté charakter každého estheticky-materialního náhledu se zakládá, že původ krásy neklade ve formální vztahy a poměry krásného předmětu, nýbrž že jej hledá v jeho „obsahu," v jeho „látce" či „materii." Ovšem pak, že slova „látka" a „materie" zde v jiném smyslu bráti sluší, než v jakém obyčejně snad ve smyslu prosté „hmoty" zevnější jeho se užívá. Naznačuje ona zde soubor všeho toho, co k podstatě předmětu náleží, aniž by k formě jeho připočísti se mohlo. Máť tedy slovo toto mnohem širší smysl nad onen, jaký se mu v obyčejné mluvě přikládá a sice rovně tak širší, jak i širší jest smysl slova „formy" v ohledu esthetickém u porovnání k pojmu tomuto v obecném jeho užívání. Esthetická forma nezahrnuje v sobě pouze pojem zevnější formy v tom smyslu, v jakém pouze o „tvaru" neb „tvárnosti" se mluví, nýbrž teprv soubor všech možných najistých poměrech a vespolném vztahu se zakládajících znaků v formálních, pojem formy ve smyslu esthetickém podává. Za výkladem tímto pojmu formy vysvítá, že bychom velmi mylně soudili, kdybychom se na př. domnívali, že výroku formální esthetiky: „krása ve formě se zakládá, obsah o sobě sám ku krásе předmětu nic nepřičiní," tak rozuměti třeba, jako-by vůbec a vždy, pouze zevnějšího tvaru, pouze zevnější podoby krása se týkala. Vždyť i ladný souzvuk, ladná shodnost zevnější formy a vnitřního obsahu předmětu krásného nový poměr a nový vztah formální stanoví, který rovněž k esthetické formě připočísti musíme. Tím právě zevnější pouze forma a forma ve smyslu esthetiky od sebe se liší, že tato i jiné ještě poměry a vztahy v sobě zahrnuje, které v pojem oné nikdy klásti nesmíme. Ovšem již zevnější forma o sobě sama, jak také Štítný právě seznal, krásu v sobě chovati může, ale předmět nezaslouhoval by dotud v v plné míře jména „krásného", dokud by i vše ostatní formální jeho vztahy ladně s poměry zevnější formy se neshodovaly; dokud by jmenovitě nestávalo ladného souzvuku vztahu formy jeho zevnější k vnitřnímu obsahu.

Plato nemohl náhled podobný vystaviti a sice za příčinou svého „monismu," k jakému vzdor rozmanitosti jeho jsoucích idei učení jeho čelí a za nímž jedinou pouze „v pravdě jsoucí podstatu" za konečný základ vší jsoucnosti považovati se zdá. Tomu ovšem se

zdá na první pohled různá řada jeho ideí, jimž všem pravé jsoucnosti přikládá v odpor stavěti, naší námitka ta umlkne, když uvážíme, že vše idey tyto co do jsoucnosti a ceny od idey dobra závisí. Uvážíme-li dále, že v kap. 27. Phaid., kde Plato líčí říši pravé jsoucnosti, ono „místo nadnebeské“ („ὑπερουράνιον τόπον“), kam duše v průvodu bohů povznésti se usiluje, doslovně takto mluví: „Jsoucnost bez barvy, bez tvaru, nedotknutelná, v pravdě jsoucí, ta jediné vůdkyní duše jest, a pouze rozumem pochopitelná, okolo ni zaujímá místo toto rod pravého vědění,“ *) pak ovšem z těžka lze se ubrániti doměnce, že pravý náhled Platonův byl ten, že prvotně a základně jediná pouze jest pravé jsoucnost, která teprv jakoby v druhé posloupnosti v řadu rozmanitých ideí se rozpadá a tudíž všechny z těchto odvislými býti musejí od oné, která jako-by prvotní ona podstata všem jsoucnost jejich udílí. Náhled tento tím více pravdě se podobá, čím jasněji z knihy X. republiky vysvítá, že Plato všecky „idey“ co „bezetvarné“ si vůbec mysliti nemohl. Idea „lenošky“ a „stolu“, o nichž tuto mluví, zajisté i určité podoby a určitého tvaru se dožaduje, ano i idey: „δικαιωσύνη“ (spravedlivost) a „σωφροσύνη“ (směrnost), již dle Platonova výkladu v dialogu Philebos nadepsaném, a pak v republice na určitých poměrech a jisté souměrnosti se zakládají.

Za takovýmto však náhledem monistickým, jenž formy si neváží, nemohl se jiný náhled o kráse vyvinout, než že krása o sobě nemá ani samostatné pravé jsoucnosti ani samostatné ceny, nýbrž že se jí obého pouze proto dostává, že se v ní určitým způsobem ono objevuje, čemu ovšem a sice samojedinému pravé jsoucnosti, a čemu samostatné ceny se dostává.

Předc však se vzdor svému formalismu v oboru „zevnější krásy ta, kde se o nejhlubší základ krásy jedná, shoduje se Štítný, jak jsme již svrchu podotkli, nápadně s náhledem Platonovým; ovšemť pak, že i zde náhledy pohanského mudrce co křesťanské názory pojímá. Co Plato o nejvyšší z ideí, o idei „dobra“ vzhledem ku kráse tvrdí, tomu podobné učí sice i Štítný, stavě ale na místo této idey „božskou moudrosť.“ Vskutku, posadíme-li na místo „idey dobra“ v náhledu o kráse Platonem vystaveném „bytosť boží,“ pak skoro doslovně můžeme vše, co platí o poměru Platonova „καλὸν κἀγαθόν“, i vystavěť co platící o Štítného poměru krásy, vzhledem k Bohu a jeho „múdrosti“, co jejímu nejhlubšímu základu. Myslím, že se nemýlíme, vztahujeme-li slova Štítného v kap. 6. „Toť jsú poznali filosofi“ — „že v něm (v bohu) jest první a neproměněná krása“ direktně k Platonovým náhledům; an v skutku Platonova idea svrchovaného dobra, jenž vše ovládá, všemu pravé podstaty a bytosti udílí, pokuď ji kdo jen co bytosť osobní chápe, pojmu božství dle Štítného velmi příbuznou býti se zdá. Však již tom, že Št. konečným základem krásy jest bytosť osobní, značný rozdíl náhledu jeho a

*) Phaid. kap. 27. „ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνητῇ μόνῳ θεατὴ νῷ· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τοπόν.“);

učení Platonova o kráse se tají, který mu později při dalším jeho výkladu velmi vhod byl. Dle obdoby Platonova učení zná dále i Štítný rozdíl mezi „zevnější“ a „vnitřní“ krásou, z nichž toliko této, nikoli však již i pouze krase zevnější pravé se dostává ceny. Protož i pouze „nemoudří diví se jen vnější krase a sličnosti stvoření krásného a tu k tomu milostí velnú: a kdo je múdrý, skrze to, ježto vně vidí „do vnitř sezře,“ a hluboce obmyslí božkou múdrost.“

V bohu a božské múdrosti tudy sluší dle Št. hledati pravý základ a pramen vší krásy „a člověk vida a patře a pilně znamenaje všeliké stvoření a všeliký pořad v něm, má mysl obrátiti k boží chvále, ježto jest všeho krásného nejkrašší krása a tak divná, že k ní porovnávajíc všelikú krásu i krása by se nezdála: neb nade vše je krásy múdrosť jeho.“ Poměr, jaký Štítný klade mezi krásu zevnější a vnitřní, co základ krásy zevnější, v múdrosti boží se ukrývající vysvítá nejlépe z porovnání „světa s knihou, rukou boží psanou, v které každé stvoření jako slovo jest“ neb: „Svět tento jest jako obecné všem knihy jakés, ježto jsú psány boží rukú t. mocí boží a múdrostí a každé stvoření obzvlášť jest jako slovce těchto kněh, ježto jsú k ukázání moci jeho a múdrosti.“ „A jakož bývá, že neučený, uzře vidí slovce psaná ale nerozumí, co které míní, taktéž člověk nemúdrý, ježto — mysli k bohu nepřiloží, vidí vnější postavu zřejmém v stvoření, ale co je proč, tomu nerozumí: ale duchovní člověk, ješto vše může rozsúditi v té sličnosti, ješto je v stvoření zřejmé, vnitř sezří, jak jest divná a veliká múdrosť boží, ješto jest, vše tak ozdobně zpořídila.“

Však byť i spůsobem tímto v skutku již na prosto za pravé míti se muselo, že konečný základ krásy v Bohu a jeho múdrosti hledati sluší, nechť by jisto bylo, že zevnější krása není dle podstaty své nic jiného, než odlesk a to sice velmi bledý a slabý odlesk nezměněné a svrchované božské krásy, vždy ještě je třeba domáhati se odpovědi na otázku: jakých, poznání našemu dostupných znaků vůbec dostávati se musí předmětu, dle nichž by souditi se dalo o kráse jeho, dle nichž by tedy bylo poznati lze, že v tom neb onom pádu v skutku odlesk svrchované božské krásy se jeví? Otázce této nelze se vyhnouti. Ani monismus Platonův se jí vyhnouti nedovedl. Zdá se ovšem, že Plato výrokem svým, dle něhož idea krásy i co do podstaty i co do jsoucnosti od idey dobra co svého nejhlubšího základu závisí a že tedy podstatu krásu vlastně pouze co smysině se jevící obsah morálního dobra chápati sluší, otázku o kráse vůbec na prosto rozluštil; než hlouběji-li přihlídneme, shledáme ihned, že tomu tak není. Dáme-li mu totiž za pravdu a přidržíme-li se jeho výroku o kráse tu se zajisté nám nová otázka naskytá, totiž ona, která k náležitému obražení pojmu dobra samého směřuje. Když krása nic jiného není, než objev dobra smyslům dostupný, pak nutně k úplnému věci pochopení i vyložiti třeba, v čem „dobro“ samo se zakládá. Ideu svrchovaného dobra samu, toto „slunce“ v oboru ideí, potřebí pak všestranně ohledati. Plato se o to pokusil ve „Philebu,“ v dialogu to duchaplném a nad jiné výtečném, v němž chladná úvaha převládá, aniž by básnické horování, jako při mnoha jiných z dialogů jeho jasnému porozumění v cestu se stavělo. Přeškoda, že náhledy v dialogu tomto vystavené jen zřídka kdy se soustavou myšlenek jeho na jiných místech pronešených v ladný celek splývají! —

Neshodu takovou nalezáme pak snad více než vzhledem ku každé jiné, vzhledem k otázce naší. Plato započíná totiž rozbor, který vésti jej má k poznání „nejvyššího dobra“ podrobným rozřaděním všech „citů k libosti“ vůbec se vztahujících a podstatu jednotlivých z nich rozebíraje, konečně sezná, že ony nazvati sluší „nejčistšími,“ které k tomu se vztahují, co v pravdě jest jsoucího; neb v těchto se musí pojit nejčistší a pravá libosť s pravým poznáním. Poznáním tímto dospěl Plato co do subjektivního účinku „k bráně nejvyššího dobra“ a spolu k poznání, že se tu hlavně a výhradně „o pravou míru a pravý poměr“ jedná, v jakém smíchána a sloučena býti má „čistá libosť“ s „pravým poznáním,“ neb „každé smíšení, buď-si jakékoliv, nemá-li do sebe pravé míry a pravého poměru, nutně nejen části v něm smíšené, nýbrž i především sebe sama v zkázu uvádí“ „ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν σύγκασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν.“ (Phil. Kap. 40.) Na to pak následuje místo pro nás veledůležité. Plato tvrdí, že mu však takto „podstata dobrého v obor krásy uběhla, neb míra a souměrnost zajisté všudy co krása a ctnost se jeví,“ neb slov-li jeho na počátku kap 41. užíváme, „νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν τ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. μετριότης καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.“ Výrokem tímto však vystavil Plato náhled, svému předešlému náhledu o krásе naprosto se příčící a spolu přísně formální. Dle tohoto výroku má krása své samostatnosti vlastní a své vlastní ceny; podstata její v určité míře a na určitých poměrech spočívá. Nemá se nyní věc tak, jakoby krása od dobra podstaty a ceny své nabývala, nýbrž spíše naopak dobro samo v obor krásy vůbec potřebí. Platonu i v skutku již za jeho výkladem pojmu „ctnosti“ bylo nutno tak souditi, kdyby byl přísné důslednosti šetřiti se snažil. Neb jest-li že dle uvedené právě věty tu krása se naskytá, kde pravé míry, poměru a souměrnosti vůbec stává, bez ohledu na členy poměru, bez ohledu na členy, mezi nimiž panuje souměrnost, pak i vysvítá, že Platonovo „dobro“, pokud v „ctnostech“ se jeví, v obor krásy přisluší. Z výkladu čtvero základních ctností, jejž nám Plato v knihách o republice jednajících podává, jasně vysvítá, že spočívají na pravém poměru, v jakém Platonovy známé tři mohutnosti člověka: „νῦς“ rozum, „θυμός“ síla a „ἐπιθυμία“ žádosť vespolně se nalézají. Pravý poměr tento dle Platona ohledem k rozumu v tom se zakládá, aby vládl; ohledem k síle aby účelům rozumem vytknutým sloužila; ohledem pak k žádosti, aby rozsudku rozumu se podrobovala. Tak-li jest, pak stává ohledem k pravému tomuto poměru rozumu k ostatním nadřečeným mohutnostem: „σοφία“ dle Št. rozšafností v ohledu podobném k síle přihlížejícím: ἀνδρεία síly mysli a konečně ohledem tímtéž, k žádosti-li čelí: „σωφροσύνη směrnosti. Všech těchto-li člověku se dostává, pak se v něm jeví ona pravá shoda, onen lad a souzvuk libý všech mohutností dle pravého jich oprávnění, kteréžto stav Plato „δικαιωσύνη“ spravedlností nazval, že tu práva každé z tří člověka mohutností dle pravé míry šetřeno.

Patrno tedy zajisté, že Plato již za svým předešlým, výše vyloženým stanoviskem k formálnímu náhledu o krásе veden byl, a že by výrok ve „Philebu“ pronešený s morálkou

jeho zcela dobře se byl snášel, an by takto krása co pojem dle objemu širší v sobě i krásu vůle, tedy ctnosť a dobro byla zahrnovala. Však velkolepý zajisté pojem o říši idejí, jež Plato v básnickém unešení pojal, idealnímu vzletu jeho ducha v také míře odpovídal, že vždy a vždy zpět k němu se vracel, aniž by i vždy toho dbal, že se mu tím mnohá protiva v další rozbor vloudí. Tak i zde, ledva že byl pravý pomysl pronesl, i hned opět sám jej ruší, a krásu se ctností a pravdou v jednotu nerozlučnou poji dokládaje, že v pravém tří těchto smíšení, nám ovšem o sobě, i co do „poznání nedostupném" idea nejvyššího dobra se zakládá. Ušlo mu však, že takto v kruhu protiv se pohybuje, nejprv-li dobro v obor krásy staví a v brzku na to krásy podstatu v dobru spatřuje.

Na kluzké dráze této, nutně v obor protiv vedoucí Štítný Platona neprovázel. On sice v tom s Platonem se shodoval, že „zevnější" krása nemá do sebe sama o sobě pravé ceny podstatné, avšak co do výkladu a rozboru jejího podřízeného pojmu, co pojmu prosté zevnější krásy předc zcela obezřetně a důsledně si počínal, jakož i dosti samostatně.

Štítný nespokojil se, jednaje o kráse zevnější, o kráse, jak v světě stvořeném se vyskytá, s nižádným mystickým výrazem, jímž by byl snad pouze naznačil subjektivní stav, v nějž krásy pocit člověka uvádí, nýbrž snaha jeho vedla jej k tomu, aby se jasného o věci této pomyslu dopídil. V rozbírání tohoto oboru zevnější neb smyslné krásy shledáváme dále, že Štítný co samostatný bádatel si počíná a s libostí s ním se zabývá; pročež se po nějakou dobu od úkolu svého, jenž k důkazu „múdrosti" boží směřuje, uchyluje, do podrobna rozebrati se snaže pojem krásy, jak ji v oboru výjevů zevnějších lze sledovati. „Chutnoť mu a kratochvilno, dle vlastního jeho výroku, o tom přemítati," kterýmžto vyznáním nápadně se liší od mínění středověké filosofie, která se pomíjející krásou zevnější nikdy nezanášela, nemajíc pojem tento za dosti důležitý pro hloubání filosofické. Při rozboru samém počíná si Štítný na cele formálně a sice tak určitě zní definice jeho o kráse této, jak ji mimo Aristotela až po jeho dobu žádný byl nevyslovil. Ano skorem bychom se domnívati mohli, že definice jeho pouhý jest překlad definice Aristotelovy, kdyby jsme za to míti směli, že v době jeho Aristotelova poëtika rovně tak, jako jeho logika, metafysika a částečně i ethika vůbec známa a vážena byla. Krásou zevnější věcí stvořených slove mu souměrnost vůbec, či „slušnost a pořad" což skorem doslovně souhlasí s výrokem Aristotelovým, že „τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί". (poët. c. 7.). Kdyby i v skutku v Aristotelově poëtice slovo „ξυμμετρία" výslovně se nenalézalo, kdyby i neznal Aristoteles spojení slov „συμμετρία καὶ τάξις", předc bychom dle významu, jaký klade Aristoteles ve své „μεγέθος" souditi museli, že Štítného pojem „slušnosti" v podobném, ač snad poněkud širším smyslu bráti třeba co Aristotelické „ξυμμετρία."

Význam slova „μεγέθος", v jakém Aristoteles je v poëtice své užívá, vztahuje se k jisté „slušné" velikosti a rozsáhlosti předmětu, jemuž krásy má se dostávati, značí tedy slovce toto rovně tak jistý určitý poměr, jako slovo „slušnost", ovšem pak, že slušnost mnohem širšího do sebe má objemu, vztahujíc se k vícero poměrům, než pouze k poměru určité a sice dle příkladův Aristotelem uvedených pouze prostorné quantity. Předmět krásný nesmí být dle mínění Aristotela „ani tuze velký

ani příliš malý“ — neboť zvíře zcela malé nemá do sebe již za touto příčinou ještě žádné krásy, rovněž tak i zvíře, které by 10.000 stadií bylo dlouhé již krásným nazvati by se nemohlo. Proč? Poněvadž v obou pádech se nedostává předmětu té vlastnosti, aby lehce „přehlednouti“ se dal, aby bylo lze porovnati vespolek částky jeho a tudy, aby vzniknout mohl úsudek o složení samém a poměrech, na nichž se zakládá.

Porovnáme-li tedy výměr krásy dle Aristotela s výrokem Štítného, tu shledáme, že Štítnému tímtéž spůsobem jako Aristotelovi zevnější krása na jistých naprosto libých se zakládá poměrech, zdá se mu však, pak-li vůbec dovoleno jest definice obou badatelův k sobě vztahovat, že definice Aristotelova příliš jest ouzká, že nezahrnuje v sobě všechny možné poměry, na nichž krása spočívá, a tudíž volí na místě slova „slušné rozsáhlosti“ všeobecnější pojem „slušnosti“ vůbec. Za definicí krásy takto rozšířenou možnoť mu nyní rozeznávať „že jakž-koli mnohými a rozličnými činy jest krása a sličnosť v stvoření dokonána: však zvláště záleží ve čtveře věcí: jedno jeť, když slušně bude na svém místě; druhé, když slušné má své pohnutí; třetí, když má sobě slušnú formu neb tvarnosť; čtvrté, když má slušnú barvu aneb což buď takového, ježto v tom bývá libost čichóm neb ježto bude tím dobré něco: toť míním, ježto latině qualitas slove.“ Slovo toto „qualitas“ Štítný nepřekládá, vyznávaje že „česky vyříci toho neumí“, ač na jiných místech spisů svých „kakostí“ naznačiti je se snaží. Čtvero tedy dle Štítného druhů krásy, z nichž jedna vztahuje to, co slušné jest, k místnosti, druhá k pohybu třetí ku tvaru a formě, čtvrtá pak ku qualitě.

Patrnoť zajisté, že vše nyní na tom záleží, aby i jasně bylo vyloženo, v čem slušnost sama se zakládá. Neb ze všeho toho, co jsme o zevnější krásе byli již seznali, vysvítá, že předmět krásným se stává pouze tím, že se mu slušnosti pohybu, a slušnosti místné, dostává, aneb že krásným jest za slušností formy a tvaru neb konečně za slušností quality. Štítný pojem tento však co pojem všeobecný nikde nerozbírá, ovšem pak k jednotlivým druhům jeho, jak je byl v nadřečených „čtvero činech“ vytknul, bedlivě přihlíží. A čím hlouběji v tento rozbor Štítného vnikneme, tím jistěji dojdeme toho přesvědčení, že se krása dle něho vždy a všude v určitých poměrech a ve formálních v ztazích ukrývá.

I. O krásе, v slušnosti místné se zakládající Štítný takto mluví: Výrok jeho, že bude věc krásná, když „slušně bude na svém místě“, tolik mu znamená, jako:

1. „že musí všech svých stran složení míti hodné a pevné“ a

2. spolu že i potřeba „aby přístupně ty strany složeny byly.“

Tímto však výrokem, že složení má býti hodné a pevné nic jiného vyrozumívati nelze, leda že třeba i částky složené nebyly stejnorodé, kdyby i sobě nebyly podobné, předc ve složení samém jednota a ladný shod všeho spojeného jeviti se má. Neb jen tehdáže o pevnotě a hodnotě složení řeč býti může, když všecky částky složené, byť jinak i sebe rozmanitější k jednotnému složení tak splývají, že nikde nelze nalézti protiv, které by jednotě spojení se příčily. Tomu-li tak, tu předc formálně-esthetický náhled Štítného popírati nelze, neb spojení i různorodého k jednotnému složení, věcí jest, formy se týkající. Taktéž i „přístupnost“

ničím jiným se nejeví, leda určitým poměrem, v jaký se složení ono staví k nám, co je chápajícím a za nímž lehko, snadně a jasně lze je přehlednouti. Složení velmi zamotané, jež se teprv za unavujícím ohledáváním a důkladným zpytováním pravidel, dle nichž se dálo, pojmouti dá, může slouti snad dosti umělým (ač jím též vždy býti nemusí), ztěžka však jej kdy krásným budeme moci nazývati.

Štítný dále rozebíraje tento moment krásy, hlavně krásy soustavy světové co dokladu se dovolává, kde části na cele různorodé a sobě nepodobné nejen hodně a pevně, ale i přístupně a přiměřeně k jednotě spojené nalezáme. „Vizteż," tak znějí jeho slova, „jak dalekým úmyslem, jak divnú múdrostí věšken kruh všeho stvoru spojen spolu a tak slušně, tak přístupně a tak trpně, že i velmi nepodobné strany k sobě jsú v jedné oboře stvoru všeho a netoliko nepodobné ale také protivné" a „znamenajteż, jak jest hodně uložen veškerý stvor na svém místě, jak pevně, jak slušně přišly strany k stranám!" „Tělesné přirození i duchovní", ač si naprosto jsou „nepodobny," „nebeská těla" i pozemské „živly," ony všechny spojeny jsou v „svět jeden" a „neboří jedno druhého" vesměs jsouce „v tom pořadu, jakož vše uložil" bůh „co umělec moudrý nad jiné." Spojení toto různorodých tvorů v ladnou jednotu světovou vysvětluje Štítný dle zásady od Platona již užívané, že mezi dvěma protivami vždy nalezti lze věc třetí, jenž z části této, z části pak oné jsouc příbuzna, přechod od jedné k druhé možným činí. „Mají" dle Štítného, „ty protivné věci sobě opět mezi sebú věc některú v prostřed, ješto by s oním i s oním v něčem podobnost měla a přízeň. A to protivné skrze to bylo připojeno a v přízni bylo, tím jsouc sevřeno, ješto k onomu tímto a tímto k onomu má příbuznosť." Však právě za růzností touto, která však konečně předc k jednotě splývá, tvrdí Štítný, že „netolik trpno ale i krásno bude to spojení v tak mnohých proměnách a v tak slušně zpořádaných."

Netřeba zajisté, ještě výslovně dosadit, že rozbírání prvního tohoto momentu krásy Štítného vedlo k seznání jedné z nejhlavnějších zásad, později teprv k samostatnému životu dospěvší esthetiky, že totiž: „v předmětu krásném jeviti se má rozmanitost k jednotě sloučená," tím ale s potěšením seznáváme, že Štítný takto v skutku pojem krásy z jedné strany náležitě ohledal a pochopil.

II. Neméně trefně pojal Štítný věc tím, že hledal i zvláštní moment krásy v „hnutí slušném." Na první již pohled vysvítá, že i zde opět krása formálně chápati se musí, neb pojem pohybu, byť byl druhu toho neb onoho, vždy předpokládá jakýsi, buď povšechný, buď jen některých částí pohybujícího se předmětu se týkající stav, jenž na určitých poměrech prostorných a časových se zakládá. Že pak poměry tyto k pohybu se vztahující na rozličných předmětech a za rozličnými okolnostmi se mohou objevovati, rozeznávati i sluší vícero druhů pohybu. Štítný rozeznává čtvero jich druhů: „jedno jest z místa na místo, druhé, ježto přibývá něčeho, když roste neb ubývá, když hyne, třetí, když s radostí zvíře táhne se k onomu neb onomu, čtvrté, ježto v rozumu činí proměnu." — Jsouť tedy druhy hnutí: „hnutí prostorné, zrůsť, puď a úmysl", kteréžto rozdělení patrně se stupni Aristotelické „κίνησις" souvisí.

Zde se naskytovala Štítnému poznovu velmi pěkná příležitosť, aby přísně a náležitě obradil pojem „krásy," a vše z něho vyloučil, co do obsahu jeho vpočísti nesluší. Jmenovitě rozdíl pojmu „krásného" a „půvabného", pak pouze „příjemného" a „dobrého" by zde byl jasně mohl vytknouti. Než podávaje celý rozbor tento více jen co mimochodem, uchyluje se jen na krátkou dobu od svého hlavního úkolu, nechce „dlúhé řeči filsofů o těch hnutích" probírati a dále spěchá k důkazu o božské múdrosti. Jinak by byl zajisté shledal a vyložiti dovedl, že na „slušném pohybu s místa na místo" nový moment krásy založiti lze — totiž půvab (Anmuth), jejž novější esthetika také „pohyblivou krásou," „krásou pohybu" nazvala. Zcela vhodné rozdělení, v jaké se mu hnutí „v člověku" rozpadá, bylo by mu sloužilo za první krok k ohledání krásy co půvabu jej vedoucí. Dle Štítného „jestiť v člověku hnutí dvoje: jedno vnější z místa na místo, ješto svú vólí jde, kamž chce aneb hne aneb nehne, kterýmž chce údem," .... „druhá" však hnutí vnitř má vždy ustanovená v sobě člověk. A ta nejsú poddána vůli, jakož srdce má vždy svój běh bez přestání, v němž záleží život." Neb právě v tomto prvním druhu hnutí, a sice pouze v tomto, jež člověk samovolně ovladati může, půvab a krása pohybu jeviti se může. Výtečný rozbor této krásy pohybu podal, jak známo oslavený německý básník Schiller, spolu filosof hlavně o esthetiku velezasloužilý a sice ve spisu svém o „Anmuth und Würde" jednající. Důkladné ohledání věci vedlo jej k tomu výsledku, že „půvab jest pohyblivou krásou;" že jest to krása, která na předmětu, jenž vždy musí být bytostí vůlí nadanou „povstati a opět zaniknout může" lišíc se tím od „krásy stálé," které se předmětu krásnému vůbec, nechť vůlí nadaný čili nic, nutně a tak dostává, že nikdy změny nebeře. Tomu-li ale tak jest, pak vysvítá samo sebou, že půvab co krása pohyblivá nutně býti musí „krásou pohybu" neb pohyb jest jediná možná proměna, jaká díti se může s předmětem, aniž by podstata jeho čeho tím trpěla. Jest-li že tudy Štítný o krásе mluví, která se „v hnutí" dokonává, jest-li že dále nad jiné druhy hnutí hlavně hnutí člověka, svobodnou jeho vůlí ovládaná staví, pak i upírati nelze, že byť i zcela zřejmě o tom se nevyslovil, předc i krásu v samovolném pohybu se jevící na mysli míti musil. Ovšem pak, že by se byl, chtěje snad věc zevrubně vylíčiti, dále a hlouběji do předmětu tohoto zabrati musil, což však opět účelem jeho na místě tomto nebylo. Než k osvědčení toho, jak ryzé a překvapující jsou myšlenky o krásе v spisech Štítného, dostačí i to, že vůbec zcela nenuceně ze slov jeho odvoditi se dá, že nejen vůbec zvláštní jest druh krásy k pohybu se vztahující, nýbrž i za druhé, že krása tato u člověka pouze v oněch pohybech jeviti se může, jež vůlí říditi mu lze. A však právě tento poslední druh krásy „půvabem" nám slove a pouze k těmto pohybům vztahovati jej sluší; neb dle slov Schillerových půvab se sice jeviti může „v hlase", nikoli však v „dýchaní" co pohybu nutném, vůli nepodrobeném. Při tom však ještě k půvabu třeba jest, aby pohyby samovolné krásu tak jevily, jako by jim vrozená byla. Má-li pohyb krásný slouti půvabným, tu přísně potřebí, aby krása jeho neprozrazovala se co hledaná a strojená, nýbrž aby se zdála zcela přirozená, tak že krátce věc takto vysloviti se dá: Aby krásné o sobě, co do formy jejich, pohyby těla lidského i půvabnými nazývati se mohly, tu musí:

1. pohyby tyto vztahovati se k vůli

2. nesmí se zdát, že vůle, ač pohyby tyto co takové řídící, i formu tedy krásu jejich řídí.

Co druh pohybů tedy musejí vůli podléhati, krásné však jejich formy musejí se zdát od vůle neodvislé, jim vrozené.

Jako zde Štítný úvahou o pohybech těla lidského vůli poddaných pojmu „půvabu" na blízku stál, rovně tak a mnohem snad více přiblížil se rozdílu „krásného" od pouze „příjemného" poznáním, že stává zvláštního druhu hnutí, „když s radostí zvíře táhne k onomu neb onomu". Zakládáť se zajisté pojem pouze „příjemného na cele v tom, že předmět nějaký má do sebe oné ceny podmíněné, že vyhovuje přirozeným libostem. Štítný sám o tom takto mluví: „Třetí hnutí je, toho nemá jiné stvoření než zvíře některé, ještoť má duši a móž něčeho žádati ač i bez rozumu. To hnutí jest v té duši, ještoť táhne mysl, ač mysl má slúti zvířete i nerozumného, k něčemu, ještoť vidí, slyší, voní, chutná."

Pouze přirozená žádost tato příjemného vyvinuje se dle Štítného tím, že „nelibosť dotčena toho neb toho drží v paměti nějaký jako obraz, i potáhne se žádostí jakús hledaje libého a chtě zbýti nelibého; aneb když tím svým zvířecím přirozením mní něco sobě libého i potáhne se k tomu (v mus. přepisu rukopisu Budyšínského stojí chybně „nelibého) aneb něco protivného, a kryje se toho." Štítný o pojmu tomto ještě i později jedná, a sice při rozboru třetího a čtvrtého momentu krásy dokládaje, že „qualitates" úst a dotknutí pouze libá jsou či příjemná; qualitates čichóv však již za krásné má, což ovšem podivně zní; an nelze udati příčiny, proč by čich výše státi měl hmatu, a více ku krásе se družil než „dotknutí," an předc „postava okrúhlá, obdlužná", jež Štítný za krásné má, pouze hmatem co takovou se poznává. Však Štítného tu na větším díle tehdejší psychologie omlouvá, jež se domnívala, že řečené tyto vlastnosti pouze zrakem chápati lze.

Z tohoto skorem zcela pravdivého výkladu pojmu příjemného, jak jej Štítný podal, však ihned vyplývá rozdíl značný, jejž klásti sluší mezi krásu a příjemnosť, neb libosť, jakou působí zažití čehosi pouze příjemného zcela jiného a nižšího jest stupně než libosť, již pociťujem s čistou krásou se zanášejíce. Pouze příjemný předmět nedovede v nás nic jiného vzbudit, leda cit příjemný, aniž lze udati, v čem jiném, co by nebylo citem, a od citu se odděliti dalo, příjemnosť sama co objekt spočívá. Předmět však krásný zcela jinak působí. Tu ovšem také povstává cit libosti, ale cit tento není tak neurčitý jak cit příjemného, že by jsme nebyli sto udati i samo o sobě a odloučeně od citu libého, co zde jest onen obsah myšlénkový libosť tu působící: nýbrž v tom právě estetická se zakládá libosť, že jasně poznáváme, že stává zde zvláštných určitých poměrů, které když jsme byli náležitě objasnili, samy o sobě mimo vše jiné ohledy k jich užitku, účelu a j. se vztahující, citu estetické libosti se dožadují. Aneb jinými slovy: Příjemnému dostává se pouze podmíněné, krásе však ceny nepodmíněné, samostatné; příjemné má za následek pouze jistý libý cit; krásné však vzbuzuje mimo city estetické i výrok estetický, jasně se vyslovující o podstatné ceně krásy, tuto se nasky-

tující; výrok to, jehož subjektem jest jasně vytknutý estheticko — libý poměr, v němž se tají základ krásy, praedikatem pak jest nepodmíněný, ničím jiným, leda představou poměru tohoto samého vzbuzený cit libosti neb v pádu opáčném podobný cit nelibosti.

Čtvrtý druh „hnutí" jest dle Štítného ono hnutí, „jenž v rozumu činí proměnu." O hnutí tomto Štítný tvrdí, „že jen k člověku neb k andělu přisluší"; „a což nemá rozumu, k tomu to hnutí nepřisluší, neb to hnutí jest, když rozum k tomu neb onomu obrátíme" majíce jej „ve čas jasněji, ve čas potuchleji". — Jest zajisté patrno, že slova tato dvojí smysl v sobě zahrnují a že je lze i vztahem k logice i vztahem k ethice vykládati. „Slušné" hnutí v rozumu proměnu působící znamená v ohledu logickém: pravdu, v ethickém pak ohledu: dobro. Není pochybnosti že Štítný zde oba pojmy na paměti měl. Pravdivost náhledu toho vyplývati se zdá z onoho všeobecného ohražení pojmu tohoto, jenž v tom se dle Štítného zakládá, že „rozum k tomu neb onomu obrátíme" aniž-by byl určitě vytknul, že toto „to neb ono" pouze jest poznání neb snad činnost vůle teprv na poznání se zakládající. Ostatně připojená slova, že jej (rozum) máme „ve čas jasněji, ve čas potuchleji" určitě dokazují, že Štítný sám toto „hnutí v rozumu" k poznání tedy k pravdě vztahoval. Že však mu hnutí to neznamenalo nejen povstání pomyslů, nýbrž i povstání úmyslů, že se mu tedy v něm i vztahy k dobru tajily, toho nezvratný důkaz nalezáme na jiném místě ve spisech Štítného, jmenovitě v knihách o „učení křesťanském" (Rukopis mus. I. C. 11 od roku 1450), a sice v kapitolách o rozumu a jeho moci jednajících, čehož se ostatně i vůbec celý směr Štítného spisův dožaduje, k „nábožensko-mravní" stránce člověka stále přihlíželo.

Jest věru proč litovati, že se Štítný na tomto místě nejal vykládati poměr krásy ku pravdě a k dobru. Jmenovitě ohledem k dobru byl by za formálním stanoviskem Štítného, z něhož krásu zjevnou chápe, rozbor tento pro nynější esthetiku, neb snad lépe pro celou praktickou stránku filosofie velezajímavým. Štítný klade krásu, jak jsme slyšeli i ve „slušné hnutí" v pojem to zajisté formální; rozeznává-li nyní mimo jiné druhy hnutí i „hnutí v rozumu, jenž proměnu působí" a musí-li slouti nám „slušné" hnutí toho, pokud k vůli se vztahuje — dobrým úmyslem, tuť i v skutku nelze jinak souditi, leda že tato „slušnost" hnutí rozumu vlastně to též značiti má, co jinak „dobrem" nám slove. Pak ale i vysvítá, že dobro samo rovně tak na poměrech se zakládá, jako i krása, pouze s tím rozdílem, že poměry tyto k vůli přisluší; spolu pak i patrno, že pojem dobra vlastně v oboru krásy hledati třeba — jak jsme i Platona, ovšem že pouze ve Philebu učiti slyšeli — a že dobro krátce se vyjádřiti dá, co „krása vůle".

Krása i dobro zakládaly by se pak obě na pojmech čistě formálních, bytost obou spočívá pak v určitých poměrech dovolávajících se úsudků esthetických, tedy na prosto evidentních, citem estheticke libosti provázených: a liší se mezi sebou tím, že objem pojmu krásy jest mnohem širší než objem pojmu dobra a tento v onom obsažen. Neboť poměry, na nichž pojem dobra spočívá, jsou takové, jaké pouze vůlí lidskou se jeví vztahem aneb k určitému pomyslu aneb k určitému aktu vůle, kdežto poměrům čistě esthetickým, na nichž krása v užším

smyslu se zakládá zcela jest lhostejný předmět, na němž se vyskytají, pokud předmět tento není vůle lidská.

Jest v skutku znamenité, jak velice se náhled Štítného tomuto náhledu novověké filosofie blíží. Vysvítá to nejlépe z jeho definice „šlechetnosti, již na listu 81. jmenovaného již rukopisu podává a ze zřejmého porovnání krásy a šlechetnosti, v kterém se formální jeho náhled nejen o kráse, nýbrž i dobru zcela určitě před oči staví.

„Pravá šlechetnost" jest dle Štítného „způsobná mysl podle súdu pravdy" a vysvětluje nám výměr tento ve smysl ten: „když to ji bude tržeti, ješto v pravdě má ji tržeti a tak, jak má, a tolik". Příklad, jejž i hned uvádí, dokazuje, že se mu zde o pravý jakýsi poměr ladu a shodnosti jednalo a sice měl se lad tento qualitativně i quantitativně jeviti. Neb bude-li „bázeň neb stud tržeti člověka v mysli pro něco", není tu ještě žádné šlechetnosti, připojí-li se k tomu však následující poměrů a formálních vztahů se týkající okolnosti, „bude-li totiž podle súdu pravdy, že se proto stydí neb bojí" a dále-li bude co do stupně „tolik" kolik v pádu tomto bázně neb studu sluší, tehdy ta bázeň neb stud ten jest šlechetnost; a též o milosti, o radosti a j." Jen mimořádně k tomu poukazujem, jak vytříbené byly Štítného náhledy k moralce čelící; nesdílelť, jak z výkladu právě uvedeného vysvítá, pietistické náhledy mystické filosofie v době jeho dosti rozšířené, kterým dobro a šlechetnost se v citech zakládaly, nýbrž jako vůbec i zde co chladný badatel si počínaje, cit o sobě za lhostejný považuje, kterýž teprv za zvláštními poměry vůle ceny nabývá.

Že vskutku Štítný pojem dobra v úzké kladl spojení s pojmem krásy, toho nejjasnější doklad podati lze tímto porovnáním obou pojmů. Opakuje ještě jednou formální svůj výměr šlechetnosti, že ona jest „dobrý řád a způsob mysli" dokládá Št., že „jakožto krásný člověk jest, kterýž slušně z svých údóv spojen jest v hodné míře jednoho k druhému — takť i šlechetný jest, když jest slušně a hodně v své mysli spojen." — Štítný užívá zde výslovně těchtéž slov, jako u výkladu krásy, připojuje pouze, že se poměry tyto k „mysli" vztahují, tak že k úplnému vyjádření věci mu pouze třeba bylo výslovně doložit, že mu vskutku „šlechetnost" krásou mysle, krásou vůle slove. Toto slušné a hodné spojení a „ten v mysli způsob řádný móž býti přirovnán k způsobu království dobře spósobeného, když v něm bude rada pravá, rozkázaní dobré a spravedlivé poslušenství. Taktéž tehdy je mysl dobře způsobena, když rozum pravdu ukazuje, jako pravú dávaje radu, vóle jako panujíc dobré přikazuje a tělo spravedlivě poslušno bude." Porovnání toto nápadně upomíná na Platonovo podobné porovnání v knihách o republice, kde pravé výkony tří dle něho: νοῦς, θυμός a ἐπιθυμός nazvaných mohutností člověka výkonům tří stavů jeho idealní obce, totiž: panujících, hájících, a pracujících po boku staví.

Však nejen všeobecně učí Štítný „že šlechetnost v určitých poměrech, na „hodném a slušném spojení mysli" se zakládá, nýbrž i pak, když o jednotlivých jedná ctnostech, k náhledu tomuto vždy a stále znovu se vrací. Hlavně jednaje o čtyrech tak zvaných „ctnostech stěžejných" jenž jsou: opatrnost či rozšafnost," „směrnost neb skrovnost," „síla mysli

neb mysl udatná“ a konečně „spravedlivost“, vkterých lehce poznati lze Platonovy: „σοφία, σοφροσύνη, ἀνδρεία a δικαιωσύνη,“ na čistě ve smyslu formálním mluví, každou z nich v určitý poměr stavě k jistému předmětu a všecky mezi sebou v poměr úplného souzvuku, ladu a shody. Dle toho „opatrná rozšafnost úmysl tahnúc k dobrému všeho se střeží, což by k tomu překazno bylo“ a „směrnost pak ve všem se vystříhá přílišnosti, tahnúc vše k hodné míře,“ „síla mysli přivede stálost a nerozpač, že člověk počne dobré“ a konečně „spravedlnost nedá v nepravé zajíti.“ „A tak sú to divné čtyry ctnosti, že kdož právě má jednu, má všecky, a kdož jednu ztratí, všecky je ztratil neb jestli kdo právě opatrný, ten jest i směrný i silně udatný i spravedlivý, neb kdo je opateren, v ničem neupříliší a silú mysli statečně se od zlého (odvrátí) a to, což dobré jest, učiní a tak bude i spravedlivým, neb spravedlivé jest opatrnost míti a směrnost a býti v tom udatné mysli“. A tak i o všech ostatních ze ctností těchto Štítný, je rozebíraje, dokázal, že v ladném a celistvém mezi sebou stojí spojení, věnuje rozboru tomu celou kapitolu (155), již však zde celou uváděti netřebí; an z dosud vyloženého dosti již patrno jest, že Štítný formální náhled o kráse i k dobru, co zvláštnímu druhu krásy, vztahoval.

III. a IV. Zbývá ještě ohledat „třetí“ a „čtvrtý čin,“ jímž dle Štítného krása se dokonává, totiž „slušnú formu“ a konečně i „qualitu.“ Štítný obě tyto doby krásy v jednom pojednává a jak se domysliti dá, stalo se to za příkladem učení Aristotelova, kteréž k „formě“ a „látce“ vždy pospolně přihlíželo, toho se dovolávajíc, že obě tak úzce spolu souvisí, že jedné od druhé nijak děliti není dovoleno. Přísní Aristotelikové ani v myšlénce dělení tohoto nepřipouštěli majíce za to, že, poněvadž ve skutečnosti forma vždy na určité se objevuje látce a naopak látku vždy pouze ve spůsobě nějaké formy, neb ve spůsobě určitého tvaru spatřujem, tudy i momenty tyto, jenž reálně a metaphysicky bezprostředně souvisí, ani v abstrakci rozpojovati nelze. Patrnoť spolu, že slovo „forma“ zde ve smyslu podoby, zevnější postavy neb schema třeba jest chápati, nikoliv však ve smyslu esthetickém co soubor určitých naprosto libých poměrů, jichž i mezi tony, myšlénkami a j. může stávati.

Štítný podobným počíná si zde způsobem. I on má za to, že „formu“ a „qualitu,“ co momenty k ouplné věci podstatě se doplňující, nikdy násilně od sebe loučiti se nesluší. Za tímto přesvědčením pak ovšem může tvrditi, ku kráse přihlížeje, že, pak-li ona „věc třetí jest forma slušná, bude i tím slušnější čím bude ta čtvrtá věc, qualitou zvaná, ježto krásu dokonává“, „s oněmi slušnější dána formě.“ I Štítnému slove zde forma tolik co „postava a jako obraz“ tedy zevnější schema věci vší látky prázdná, „qualitas“ pak teprv „činí takový ten obraz neb tu postavu, že bude bílý neb černý, krásný neb škaredý, libú věcí neb nelibú.“

Z těchto několika slov, která zde Štítný vyslovil, lze zajisté odvoditi vícero pro formální esthetiku veledůležitých výsledkův a že v skutku tak lehce a nenuceně to učiniti možno, zdá se jednak ovšem, jako-by Štítný sám s nimi souhlasil, však s druhé strany, bohužel! právě zde potkáváme se s výrokem, který se objevuje co pravý zdroj protiv a všecky dosud získané, na větším díle zdravé výsledky Štítného rozboru krásy zhoubně podrýti hrozí.

Ohledáme-li věc blíže, dojdeme poznání, že se zde o trojí věc jedná, a sice:

1. o formu neb tvar věci samu,
2. o poměr quality ke tvaru
3. o qualitu samu.

Štítný výslovně dokládá že „forma slušná" předmětu krásy uděliti schopna jest. Má tedy za to, byť si již látka, z které sestává, toho neb onoho byla druhu, že předce může za pouhým svým tvarem zevnějším býti krásným, jak to i na jiném místě a zcela určitě udává a sice tu kde o bytosti boží jednaje, takto mluví: „v bohu není spojení toho, ježto slove materia a forma, jako podstať, z níž jest postava neb tvárnost, jíž zšlechcená a sličnost vzala ona podstať." Patrnoť pak, že zevnější látky prázdný tvar na ničem jiném se nezakládá leda na jistých poměrech k rozsáhlosti a. p. přihlížejících, k poměru výšky a šířky, k souměrnosti jednotlivých částí jeho, dále pak k okrouhlosti, uhlazenosti, drsnosti a j. Že se mínění toto na cele srovnává s učením novější esthetiky formální, v tom zajisté mi každý znalec přisvědčí. Arci že formální esthetika slova „forma" v jiném užívá smyslu, ve smyslu rozsáhlejším, vyslovuje-li, že „ve formě se tají krása", však také i Štítný nepraví, že pouze v zevnější formě zdroj krásy sluší hledati, vícero již vytknul momentů rovně formálního, na poměrech se zakládajícího druhu, které k pouhému tvaru nijak nelze připočísti a nový ještě jeden vystavuje určením poměru quality k formě. Výrok jeho, „že forma bude tím slušnější, čím slušnější qualita jí bude dána", sám o sobě pojat má pro esthetiku veliké důležitosti. Nejobyčejnější námitka, kterou její protivníci formální esthetice činiti nepřestávají, záleží v tom, že prý esthetika tato spokojuje se pouze zevnějškem o vnitřní povahu díla uměleckého nic nedbajíc. Život prý spolu má vdechnouť umělec ve svůj výtvor, mrtvá forma ať prý nikdy na první nesmí se klásti místo, život a idea prý se musí prozrazovať, cosi nekonečného tajiť se musí ve mdlém představení konečném a z něho prosvitať a p.

Není zde na místě, v podrobné se pouštěti rozebírání námitek těchto, které znějí velmi skvěle a za nimiž však velmi málo se ukrývá, co by jasným dalo se pochopiti pomyslem. Oblíbené frázy o „vnitřním životě" díla uměleckého, o „idei, jež z něho probleskuje neb září" a podobné jsou na větším díle zcela prázdny všeho hlubšího pomyslu, a dostačí jim „temné" slovo, kde pouze „jasný" pojem platiti může. Štítný zde otázku tuto ač nevědomky velmi prostě, však nicméně zcela dle pravdy rozsoudil.

Úsudek pak ten vložen jest v jednoduchá jeho slova, že ovšem předmět krásným býti může již zevnějším svým tvarem, tedy zevnější formou, že však „slušnější bude forma, čím i slušnější qualita její." Pak-li dovoleno jest výrok tento chápati v tom smyslu, že „předmětu přibývá krásy, pak-li obsah formy sám jakési slušnosti do sebe má, což by tolik značilo, co důležitosti neb snad vznešenosti vůbec, tedy určité ceny", pak se v slovech těchto Štítnému tají, ač poněkud temně vysloven, náhled každého formálního esthetika, že rozeznávati sluší v umění cenu poměrů, o něž forma vůbec v nejširším smyslu slova se opírá a cenu obsahu neb věci samé, která se již podstatě její dostává, a tudíž že i patrno, proč umělecké dílo, jež

mimo mistrnou formu i značný a důležitý obsah podává co absolutní ceny se týče, výše státi musí než ono, jenž stejně mistrně bylo provedeno, ale jemuž schází ceny na obsahu samém lpící. Z toho pak ovšem i následuje, že umělec, pak-li absolutní cenu děl svých hodlá zvýšiti, k předmětům vznešeným a vůbec vážným umění své vztahovati musí spolu však i jisto jest, že pokud se mu pouze o formální jedná krásu, cena obsahu mu zcela může být lhostejna.

Ze svrchu uvedeného Štítného výroku však lze ještě jednu zásadu formální esthetiky odvoditi, a o té zdá se, že i vskutku Štítnému samému byla známa, totiž ona: „že ku kráse předmětu i potřeba jest, aby vnitřní obsah a zevnější forma ladně se shodovaly; neboť výslovně praví „to dvé také krásu uvodí: postava a ta věc, ež takovú učiní postavu“ — (neb tak míním že se má dělit místo rukopisu mus. Přepis rukop. Budišínského na str. 18. dole: „neb to dvé také krásu uvodí postava. A ta věc, ež takovú učiní postavu“.) Náhled takový byl i vůbec zásadě Aristotelově zcela přiměřený, neb jest-li forma a qualita jedna pro druhou zprvu již určené jsou a pro sebe jako-by připravené, tuť i lehko pochopiť, že „slušné“ formě dostávati se má i quality, slušnosti této „slušné“ — neb že harmonie stávati má mezi slušností formy a slušností quality v ní obsažené. Že však harmonie tato, tento souzvuk mezi zevnější formou a vnitřním obsahem se naskytající opět pouze v jistém zakládá se obou k sobě poměru a tudíž sama i formální pojem jest, toho se dokládati tuším že ani netřebí. Pak-li ale esthetik za to má, že i tento poměr ladnosti vnitřního obsahu a zevnější formy k pojmu „formy“ ve smyslu esthetickém sluší připočísti, tuť zajisté nikoho nebude, kdo by zásadu popíral, že pouze a jedině ve formě krása se tají. Štítný vystavil zde tedy opět výrok veledůležitý, náhled, jenž v esthetice naší doby zní „co nutný souzvuk ladný obsahu a formy zevnější.

V skutku tedy shledáváme, že Štítného, pokud lze ze spisů jeho esthetické jeho náhledy seznati, v řadu „esthetiků formálních“ dlužno jest vpočísti. V tom zajisté hlavní o rozbor pojmu krásy, ovšem že ve smyslu jeho pouze krásy zevnější zásluha spočívá, že náležitě seznal, že veškerá tato krása výhradně na určitých zakládá se poměrech a tudy bytostí její pouhá jest forma ve výše udaném smyslu slova. I další přikládati sluší zásluhu jemu v oboru tomto, že snažil se vytknouti poměry tyto alespoň potud, že udal, v kolikero možných oborech jich hledati a jich dopíditi se lze. Hledáť je předně tu, kde jakéhosi rozličných částí složení stává, dávaje tím na pomyšlenou, že cosi jednoduchého, nesloženého ku kráse nemožno jest vztahovať, kde však složení jest, tuť i forma se objevuje, za nimiž a za níž i sebe více od sebe se různící částky k jednotě splývají. — Pravili jsme již výše, že tím získána důležitá zásada esthetická: „rozmanitost že objevovati se musí v jednotě“ díla krásného. Hledáť pak po druhé poměry druhu tohoto v jistých pohybech, tedy opět v čemsi poměry dostupném, jež formalně lze určiti. Ač na tomto místě věc podrobněji neprobírá, předce rozřáděním pohybů jak je byl podal, pobádá nás, abychom duchem a dosavádním jeho bádáním vedeni důležitý vytknuli zde rozdíl, jenž dělí krásu samu od půvabu, od pouze příjemného, od krásy úmyslu neb vůle. Po třetí se mu nový obor poměrů krásu zakládajících naskytá, když přihlíží k formě zevnější a spolu i poměr její k vnitřnímu jejímu obsahu uvažuje. Dvou

zde za vedením jeho dopídit lze se zásad formálně esthetických a sice: 1. Forma i zevnější již sama o sobě předmětu podati může krásy, však mu absolutní ceny přibývá, pak-li i obsahu jeho zvláštní dostává se důležitosti, ač tím cenu pouze uměleckou nikterak není možno zvýšiti a 2. aby krása byla dokonalá, nepostačí pouze zevnější krása, formy, nýbrž i harmonického ladu a shody stávati musí mezi krásou formy a cenou i důležitostí obsahu.

Za úvahou touto o Štítného zdravých esthetických náhledech ovšem v tom dr. Čuprovi lze přisvědčiti, že, pakli by vůbec kdo „původních myšlének Štítného v nynějšku k novému rozvití upotřebiti“ chtěl, zajisté jeho „krasoumný pomysl k tomu nejlépe by se hodil.“ Jenom toho vždy šetřiti sluší, že Štítný, ač rád o filosofických přemítá předmětech, přec nikdy filosofickou soustavu nepodává, prozrazuje vždy svou vlastní povahu co eklektik jakož i povahu celé středověké filosofie, kteráž jen na krátkou dobu v samostatnosti své udržeti se dovedla, ihned opět výsledky své k theologickému obracujíc poznání.

Těžko by se také dalo objasniti, že Štítný poměry, na nichž krása se zakládá „v jich logické povšechnosti i všecky vypočetl“, a že tudy ono čtvero „činů“ krásy, o nichž Štítný mluví a kterými dle slov jeho „krása a sličnost stvoření jest dokonána,“ „za základ sloužiti mohou moderním „„ideám krásy.““ Snaže se dr. Čupr v musejníku na rok 1847 podobnou myšlénku provésti a porovnávaje tu Štítného učení se soustavou důmyslného Herbarta, zajisté tu pouze na mysli měl, že se oba myslitelé co do principu, jenž oběma vztahem ku kráse jest formální, nápadně shodují a potud mu zajisté ouplně za pravdu dáti sluší. Jest-li však spolu z onoho výkladu vyplývati se zdá, že by byl dr. Čupr oba i co soustavy filosofie se týče, jaksi porovnati chtěl, tu k tomu třeba odkázati, že dr. Čupr v jednom z pozdějších spisů svých výrok tento značně umírnil.

Konečně nám ještě třeba k znamenité vadě a nedůslednosti poukázati, za níž Štítný, vyloživ zprvu velmi jasně pojem krásy co pojem čistě formální na poměrech se zakládající, na konci rozboru celou věc poznovu zatemňuje neurčitým a nejasným vlivem, který „qualitě“ co takové na krásu předmětu přikládá. Neblahá jest zajisté poznámka, že „qualitou“ předmět bude „krásný neb škaredý,“ že qualita sama o sobě, když je slušná v čem, také činí krásu,“ jak Št. výslovně tvrdí, vykládaje pojem quality. O qualitě totiž učí, že jest „to, co činí že obraz neb postava jest taková neb taková, jako na př. že bude bílá neb černá, krásná neb škaredá, věcí libú neb nelibú“ a t. d. a výklad tento jest zvláštní známkou nedůslednosti, již zde vytýkati musíme Štítnému, prozrazující spolu, jak málo sám v sebe měl důvěry, snaže se i hned svůj vlastní, byť i pravý a zdravý o věci náhled spojiti a vyrovnati s běžným tehdáž míněním „o qualitách“ co základu vší jakosti předmětu. Tudy i domněnka, že i krása co jakost předmětu jen za určitou „qualitou“ objeviti se může, v kteréž podstata věci se tají a od níž všecka jakost předmětu pochází.

Štítný sám o tomto vlivu quality ve 12. kap. „řečí besedních“ takto mluví: „A ta forma jest postava takáto. Ale qualita jest cos, ježto k čemu přijde, učiní to, že takové to bude

neb takové „Jako když bělost bude dána čemu, to bude bílé, pakli červenost, tehdy červené. A tak o jiných barvách“ a p. . . . „A bude-li čemu dána pochotnost „pochotná“ pak věc bude, a pak-li nepochotnost, tehdy nepochotná.“ Ano, dle něho i „duchovní přirození také má své quality. A tak duše nebo člověk skrze duši, má-li dobrotu, dobrý bude, máli šlechetnosť, šlechetný a tak i o jiném, ještto když má to duše taková bude, jako když tato postava okrúhlá neb obdlužná, tlustá neb rovná. Bude bělá od bělosti, červená od červenosti.“

Vysvitá samo sebou, že se Štítný za výkladem tímto byl formálního svého náhledu, jejž i ohledem ku kráse i vztahem ku šlechetnosti trefně pojal a vyložil, ouplně vzdáti musel. Náhled o qualitě co reálním základu každé jakosti, ovšem s realismem středověkým, jemuž i Štítný jinak se blížil, ouzce souvisí, než on i ouplně se protiví náhledu, že by krása kdy zakládati se mohla „v pořadu a slušnosti“, aneb šlechetnost ve „slušném řádu a spósobu mysli.“ Nám zde, kde pouze o esthetickém náhledu Štítného jednáme, nelze s dr. Hanušem i v ohledu metafysickém tvrditi, že „v tomto pojemním křoví qualit vězí značný had protiv“ i metaphysických, tolik však i se stanoviska našeho jest jisto, že pojem „quality“, pak-li se abstraktně chápe, v čem krása vězí, nevykládá, nýbrž co pouhá tautologie se jeví, pak-li že však „qualitě“ podkládáme smysl reální, jeví se nám zde protiva, kteráž co nejpříkřeji se příčí v čelo smyslné krásy postavené definicí, že tato „slušnosť jest a pořad věcí a šlechetnost“ „pravý řád a spósob mysli.“

Ostatně lehce se dá nahlednout, že poslední tento náhled není pravým náhledem Štítného byv jemu zevnějšími okolnostmi, všeobecným míněním filosofie tehdejší jakoby vnucen a tudíž jej i na váhu nesluší klásti, kde se hlavně jedná o ocenění vlastního a samostatného náhledu Štítného. A ohledně tohoto musíme věru vyznati, že jednou-li ještě ku konci zrak svůj na zpět obrátíme, nás mile dojímá, vzdor mnoha nedokonalostem, z částky i nedůsledností, s kterými nám se bylo potkati, že filosof tento o věcech krásy se týkajících na větším díle samostatně bádav náhledy vystavěl, jež co do principu, byť i ne co do provedení v ouzkém spojení stojí s náhledy, jichž vytříbenější hloubání věku novějšího se domáhá. Dojímati musí nás to mile nejen proto, že téhož národu jsme synové, jemuž i on žil a jemuž úsilí, snahy i ovoce práce své věnoval, nýbrž i proto že přesvědčeni jsouce o nepředpojatosti mysli jeho vzhledem ku kráse co formě s tím větší jistotou za to můžeme míť, že formálně esthetický náhled, o nějž doba naše se zasazuje, v skutku co výsledek nepředpojatého rozumu, tedy co pravý o věci náhled sluší považovati. —

II. Výklad poměru „víry k rozumu“ dle spisů T. ze Štítného.

Již svrchu, když jsme povšechný ráz filosofie doby Štítného líčili, bylo nám seznati, že nejen věk tento, nýbrž vůbec celý věk střední neznal oné nepředpojaté důvěry k výrokům prostého rozumu, kterou starověk měl za pevnou půdu a na níž svou filosofii si stavěl. Od starověké i od novověké filosofie liší se zajisté filosofie středověká svým zvláštním poměrem v němž se nalezala vzhledem k učení stanoveného křesťanství. Starověk, jenž době křesťanské předcházel, neznal ještě toho vlivu, jaký měla víra a obsah její na veškerý ráz středověkého bádání, a nový věk snaže se přísně oddělit obor víře přislušící od půdy prostému rozumu dostupné sprostil se již na větším díle vlivu toho, za kterým dvě sobě nerovné úlohy, otázky čistě theologické a otázky prostě filosofické vespolně se smíchaly, z čehož oběma vědám na místě prospěchu vzrostla pohroma. Toto pomíchání nalezáme v spisech každého z filosofů středověkých, nejčetnější z nich bylit dle příkladu Anselma toho mínění, že se filosofické hloubání nejhlavněji k obsahu theologie vztahovati má, v němž podána plnost pravdy, ovšem že jen „vírou“ nikoli však „plným poznáním“ dostupné. Než mínění tomuto potřebí bylo náležitého odůvodnění, bylo potřebí, aby pravý poměr, v jaký klásti sluší „rozum“ a „víru,“ byl ohledán a ustanoven, aby za ohledaním tím jasně vyhlíželo, až pokud rozum víře poddán býti má. Protož každý z filosofů těch klade v popředí své filosofie otázku k poměru řečenému se vztahujíc od jejíhož rozřešení pak závisí stanovisko, jaké dále zaujímá.

Podobné nalezáme i u našeho Štítného. Štítný přiznával se k náhledu výše uvedenému, že obsah víry podává veškerou člověku potřebnou pravdu, byť i v mnoha ohledech pravda ta tak vznešená byla, že jí „mdlý a potuchlý“ rozum náš nacele „srozuměti“ nedovede. Co nejhlavnější zásada platí mu výrok v spisech jeho častokráte opakovaný, že „neuvěříteli, nesrozumíte.“ Víra nás má vésti k poznání, neb snad lépe řečeno, víra nám v jistém ohledu má býti na místě poznání. Štítný si nijak nepřeje, aby byla víra nacele slepá, aby se, kdož věří, úplně podal autoritě, nedovoluje sobě nižádný úsudek o možnosti a pravdivosti toho, čemu věří, ano on odmítá i námitku, že by „dosti bylo věřiti sprostně“ dokládaje, tak že jenom sluší mdlejším, sám vybízí k myšlení o věcech víry podotýkaje, že myšlení takové jest „milé,“ „prospěšné“ a s jakým to „utěšením“ spojeno. Toto mu však nevadilo, aby byl víře jakési poručnictví nad rozumem nevyhradil, přeje sobě, aby rozum v ničem „nevstúpil v púru“ s obsahem víry. Pročež se sám se vším, „co psal kostelu podává k opravení“, avšak nepodává se pouze kostelu, než spolu i „školám Pražským,“ z čehož vyplývá, že Štítnému mimo přesný obsah víry

i vědecké spracování jeho důležitou věcí bylo. Vůbec později seznáme, že, ačkoli v ničem, co přísně k podstatě víry připočísti sluší, pochybnosti sobě nedovoloval, předc v částkách méně podstatných o svobodný a volný výklad se zasazoval. I písmo sv. dovoluje sobě až po jistou mezi dle vlastního náhledu vykládati, což zřejmě vysvítá ze slov předmluvy první ku knihám učení křesťanského, které vydal Erben pod názvem „O obecných věcech křesťanských," kterýž název ovšem by bylo slušelo doplniti ve smyslu slov Štít. jenž v druhé předmluvě doslovně o nich praví: „A najprvť učí obecným věcem a potom naleznеť v nich také hlubší (Ob. v. kř. str. 6). V předmluvě první odporučuje Št. dítkám svým knihy tyto, dokládá: „Což kolivěk v těch knihách naleznete, to držte, ač umíte rozuměti, lečť by vám dobří lidé a učení v písmě ukázali, žej' zle napsáno, tak že by se nedalo i jednú stranú sjednati s svatým písmem (O ob. věc, kř., str. 2).

Vysvítá ze slov těchto, že Št. se nechtěl nikterakž vázati pouze jistým určitým výkladem kterýž-by žádné další volnosti nepovoloval, nýbrž že sám v sobě dosti síly, rozumu míti chtěl, aby se v tom neb onom pádu o samostatný výklad pokusil a od tobo svého výkladu hodlal teprv pak upustiti, když mu bylo dokázáno, že ani „jednú stranú" souhlasu dosíci nelze. „Neb dobří učení, což' nalezná, ješto móž býti z toho dvój rozum, dobrý a zlý, ne ke zlému ale k dobrému rozumu obracejí." (O. v. kř. str. 2.) Ovšem když by mu toto bylo dokázáno, pak i hned se a rád k opravě podává a protož i dítky napomíná: „A ukážúliť vám dobří učení bohobojní, jimž by milá pravda slyšeti i od oslice, žeť jsem kde schybil, nic se tím nesmúcejte, ale veselte, ne tím, žej' bláznено, ale tím, že jest opraveno."

O poměru víry k rozumu samému mluví Št. nejobšírněji a spolu nejdůkladněji v pozdějším přepracování „knih učení křesťanského", jehož přepis na papíru knihovna českého Musea chová, pod známkou I. C. 11. Rukopis tento, který i co do plnosti i co do přesnosti obsahu nad rukopis cís. veřejné knihovny Pražské, právě pod názvem „O obec. věcech křesť." vydaný velezначně vyniká, má pro filosofa, jemuž se o pravé ocenění zásluh jedná, které si Št. o filosofické vědy vydobil, vele důležité ceny. Nalezámeť v něm zajisté o každém důležitějším předmětu z oboru učení křesťanského zevrubné pojednání a filosofické náhledy Štítného jinak po různu ve spisech jeho se vyskytající tuto v jediný celek jsou spojeny. Důležitý a pěkný rozbor pojmu „šlechetnosti", jakož i výklad „darů ducha sv.", s kterými se jinde ve spisech jeho nepotkáváme, podává nám tuto hojný materiál, z něhož se pěkně dá vyložiti, jakou cenu filosof tento přikládal samostatné činnosti rozumu, kteráž vždy a všady pravým jest základem přesného filosofování. Bylo by věru co přát, aby důkladné dílo toto co nejdříve tiskem vydáno bylo a tím se dostupnějším stalo vzdělanému našemu obecenstvu. Výborný jeho obsah se toho úsilně dožaduje, ať by pak nejen poznání na mnoze zdravých úsudků Štítného se šířilo, než i filosofická cena jeho spisů, jakož i filosofické jeho nadání samo i v širších kruzích patřičného uznání došlo.

V rukopisu veř. knihovny vysokých škol Pražských nepouští se Štítný v podrobný rozbor poměru nadřečeného, krátce toliko o věci mluvě, tak že ledva jediná stránka věci té jest věno-

víra. Jest sice pravda, že na této jediné stránce Št. in nuce vše to pověděl, co v ruk. musejním do zevrubna probral, v tom však veledůležitý obou spisů zakládá se rozdíl, že onde v jednotlivých kapitolách podrobně uvažuje, co zde pouhým seřaděním jako by nadpisů kapitol těchto vypráví. Za příčinou této stručnosti budiž nám dovoleno místo toto z první kapitoly ruk. vaňej. knihovny doslovně sem položiti. „Víra jest", tak mluví tu Štítný, „kořen všeho dobrého;" a však ihned dokládá, „ač i není tak zřiedlná v své krásе sama." Protož „neuvěříte-li, neurozumíte." A dosti jest divné, že se některým nechce věřiti tomu, čehož smyslem svým nemohú dojíti. A však každý, chtěj neb nechtěj, vždy něčemu věřiti musí v každém učení, coj' ho na světě, neb v řemesle kterémžkoli, prvé než toho móž rozumem dosíci. A zda-li ví kto, kej' jeho otec, než věrú? A kdyby kto nevěřil ničemuž, an by se nemohl i mluviti naučiti. Protož jistáť jest věc, žeť každý chtěj neb nechtěj věřiti musí zde mnohému: pročež by pak nevěřil, jakož víra křesťanská učí! ana ničehož neučí zlého, jen vše dobré a pořádné, a vše zlé hyzdí. A chce-li kto rád zvěděti mnoho věr i sích i oněch, čti o božím městu knihy svatého Augustine; tu nalezne mnoho podobných věr ku pravdě: ale našeť jest najpořádnější, jakžť jest on tu toho dovedl. A když jest vždy věřiti a každý lid jmá nějakú věru; tehdy ovšem držme svú víru a chvalme Bóh, že jsme v ní. Neb což zde věříme, to tam jistě uzříme, ač u víře pravé nezablúdíme (Ob. v. kř. st. 8).

Krátká tato úvaha obsahuje v sobě hlavně čtvero dokladů, za jakými víru považovati sluší za zdroj pravdy a za nimiž víra ohledem k rozumu svého práva nabývá. Jsouť to následující:

1. První se vztahuje k obdobě, jakou nalezáme i vzhledem k obyčejnému lidskému počínání, že totiž „chtěj neb nechtěj každý zde něčemu věřiti musí:" doklad to nejslabší, poněvadž pojem víry v tomto smyslu nesouhlasí s pojmem víry ve smyslu, jakého nabývá vzhledem k držení pravdy učení křesťanského. Qui nimium probat, nihil probat.

2. Druhý doklad nazvati by se mohl mravním, neboť nás má k uznání obsahu víry za tou okolností, že tato „ničeho neučí zlého, jen vše dobré a pořádné a vše zlé hyzdí."

3. Třetí obrací zřetel svůj k vnitřní dokonalosti víry křesťanské, za kterou mezi všemi vírami, z nichž „mnoho jest podobných ku pravdě", naše „jest nejpořádnější."

4. Čtvrtý doklad konečně slouti může historickým, odvolávaje se k tomu, že „každý lid jmá nějakú víru."

Na konec pak úvahy své klade Štítný hlavní myšlénku, ve které se pravý poměr víry a rozumu tají, že „což zde věříme, to tam jistě uzříme", neb jak na str. 142 tohože spisu dí „ač ne zde, ale tam tomu lépe srozumíme", že tedy víra jako by stupněm byla k poznání vedoucím, jako by světlem, jehož zdroj teprv později rozumu se stane dostupným.

Co zde jen v krátce vytknuto, to rozbírá Št. velmi zevrubně v knížkách „o šlechetnostech" obsažených v ruk. musej. a sice hlavně v kapitolách 131. 132. 133. 134. 135., následující pak

kapitoly již více k theologické stránce víry přihlížejí. Nápadné jest, jak velmi nápisy kapitol těchto se shodují s jednotlivými důvody krátce v ruk. veř. knih. vytknutými. Kap. 131. nadepsána jest: „O víře najprvé“ a obsahuje spolu s kap. 132. nadepsanou „Co nám napomáhá k víře“ tutéž myšlénku, kterou jsme v odstavci 1. uvedli, že totiž „zde každý mnohému musí věřiti“; v kap. 133. vykládá Štít. důležitý rozdíl v onom rukop. se nalezající, za nímž se pojmy „mniti, věděti a věřiti“ od sebe liší. Kap. 134. jedná o tom, že „víra naše je podobná“ a kap. 135. „že je ze všech nejpodobnější“, což na cele s odstavcem 3. souhlasí. Mravní a historické doklady pak podává Št. v papitolách následujících, od kap. 136—139.

Št. počítá víru k oněm 7 šlechetnostem, o nichž v kap. 131. mluví, z nichž tři první slují „křesťanskými“, „o nichž pohanští mudrci nemluvili jsú; to je o víře, o naději a o lásce neb milosti;“ o těch čtyrech posledních „mluvili jsú filosofi, což jsú mohli.“ Ty by se dle Št. „stěžejnými“ nazvati mohly, neb „v nich obracejí se všechny jiné šlechetnosti, jako dvéře neb vrata na stěžeji a tyť jsú: rozšafná opatrnost, hodná směrnost, statečnost silné mysle a spravedlnost.“

Počíná pak Št. podrobnější výklad v kap. 132. „Co nám napomáhá k víře“ takto: „Máme i to božím darem ku pomoci, že když počnem v ě ř i t i r o z u m ě j í c, potom bude něco ukázáno rozumu našemu, že poznáme, že je to pravda, ješto jsme věřili nerozumějíc dříve“. — Z výroku tohoto vyplývá, že Št. ovšem nejprvé chce, aby víra sama držána byla, neboť věřiti máme již i „dříve“ ještě „nerozumějíce“; avšak snažiti se jest spolu nám, abychom „počali věřiti rozumějíc“, abychom tedy v obsah víry rozumem vnikli, a Št. jest přesvědčen, že pak alespoň o n ě k t e r ý c h částech seznáme, že pravdu v sobě chovají. Ovšem že se nepodaří nikdy celý obor pravd vírou podaných rozumu učiniti dostupným, však ono poznání, že jistá část jeho s požadavky rozumu se shoduje, povede nás, jak Št. tvrdí, k tomu, že „skrze ně nerozpačíme se i jinému věřiti, jemuž nerozumíme ještě.“ Shledavše přiměřenost víry rozumu v částkách rozumovému hloubání dostupných podáváme tím mocnou podporu víře i ohledem částek v tajno nedostupné se ukryvajících. Štítný výslovně dokládá: „n ě k t e r é nám zde k rozumu nikdy nebude ukázáno; neb jakž jsem řekl, skrze to, že nám bude n ě k t e r é k rozumu ukázáno, jemuž jsme rozumějíc věřili, chce Bůh nás u víře posilniti v těch věcech, jimž j e š t ě nemóžem rozuměti.“ Však již porozumění těmto „některým“ věcem víry dostačí, jak Št. tvrdí k ospravedlnění víry, neboť „móžem řieci na mysli sobě, ač by kdy která rozpač v srdci chtěla proti víře v něčem, jemuž rozuměti nemóžem. A my dříve i tomutu nerozuměli a již rozumíme, že tak jest, tak též i to pravda jest, ač tomu nerozumíme ještě.“ Spolu užívá Št. náboženských dokladů, aby víru i tu, kde jest nedostupná rozumu, nad veškerou pochybnost vznesl. Máť za to, že „v tom, což věřiti máme, ač nemóžem tomu rozuměti, chce Bůh, abychom věříc odplaty víry zasloužili“ a odvolává se k výroku otců církevních, dle něhož „víra nemá odplaty, když rozum dá jí dóvod.“ Že ale i „ti, jenž pravú víru drží, mají něco, v němž by mohli pochybovati, nemohúc tomu rozuměti“, jakož „i ti, ježto nedrží pravé víry, něco mají zjev-

něco k rozumu, pro něž by mohli i tomu, což je skrytého, ještě uvěřiti, budú dle náhledu Št. s právem ti, kteříž uvěřili z víry míti odplatu, „ti pomstu, kteříž nevěřili.“

Tenť tedy se zdá býti Štítnému poměr pravý, v nějž stavěti se má rozum k víře, aby rozum vycházeje od pevné a nezviklané víry o to se pokoušel, aby obsah její, pokud mu to vůbec lze, ohledal a z hloubi svých důvodův co pravý pojal; než aby mu již to dostačilo, pak-li se mu vůbec podaří, aby jen o „některých“ věcech víry žádoucího světla nabyl a v tom již i rukojemství měl, že i ostatek rozumu neodpírá, nýbrž že pokročilejší rozum i to z příčin a základů sezná, co se zdá dos ud tajným a snad i rozumu se příčícím. Poznání rozumové, jehož se v jistých mezích dopídil, má ovšem jednak k dalšímu hloubání vzbuzovati, však má i z prvu již budíti nezvratnou důvěru, že byť se i další pokus nezdařil, předc i další obor víry platné pravdy v sobě chová, jichž na základě částečného poznání rozumového, jehož jsme dojíti mohli, pevně „se držeti“ slušÍ.

Však Št. spolu i ví, že „pevné toto se držení“ i neporozuměných částí víry předc značně se liší od „držení se pravdy“ na základě důvodův rozumových nemylně seznané. Toto své přesvědčení vykládá v kap. 133. řečeného spisu, kdež jednaje o tom, „co je mníti, co věděti, co věřiti,“ takto mluví: „Trojím obyčejem zde na světě držíme se pravdy“ a sice: „rozumem, vírú, mníním, tak že jiné jest věděti, jiné věřiti, jiné mníti“. Poměr pak tří pojmů těchto tak vyhražuje, že „ví-li kdo co, ten to jistí, že je to tak, smysly to poznav neb rozumem“, a dává nám tuto Št. poznati, že k vědění rovně tak poznání empirická, smysly podaná počítal, jak pravdu filosofickou, pouze rozumem dostupnou. V obou těchto pádech má člověk dostatečné rukojemství pravdy bytosti své, nehledaje dokladu mimo sebe žádného. Jinak u věcech víry; „kdož věří“, ten ovšem, jak Št. praví, také to jistí“, však doklad jeho pro věc na cele jiného druhu jest, neb „na tom vzpolehne, ješto je to pověděl jest, i má za to, na tom nepochybuje.“ „Ale kdož mní“ pouze „něco, ten ne ovšem jistí toho, než z nějakého podobenství má za to, aby tak bylo“; mníní toto spolu odtud vzrůstá, „že ani rozum, ani víra praví jemu, by tak nebylo“, předc „však má s tím strach nějaký, zda-li by snad nebylo tak.“ Líší se tedy třetí spůsob tento „držení se pravdy“ od poznání rozumem a víry tím, že zde není nižádných důvodův, jimiž by se také dostávalo váhy, aby za nimi na cele nebylo lze o pravdivosti domněnky pochybovati. Důvody, jenž v takovém pádu před sebou máme, nepostačují nikoli, aby nutnou pravdivost dokázaly, nejsouce všeobecně platnými ani v ohledu objektivním, ani ohledně subjektu samého. Zbývá zde, jak Št. dobře pověděl, vždy „nějaký strach“, jakési obávání, že by i „jinak býti mohlo.“ Když však se poznání nějakého na základě rozumu a neb na základě víry přidržíme, tu nestává žádné podobné obavy: v obou pádech jest důvodův dostačitelných, za nimiž nelze více pochybovati, předc však jsou doklady ty u rozumového poznání na cele jiné, než jaké u víry nalezáme. Tamto mají a do sebe míti musejí platnosti všeobecné a objektivné, tuto dostačuje, aby se jim dostávalo jen tolik síly, kolik postačí, by v subjektu nezvratná se ustálila důvěra v onu autoritu, o niž víra přesvědčení své opírá. Patrno jest,

že víra a její obsah pak úplně by byla odůvodněna, kdyby se podařilo, platnost autority této tak odůvodniti, aby nebylo možno ji v žádném ohledu uváděti v pochybnost. A o to se právě veškeré náboženské filosofii jednati musí a v skutku jest to ona otázka, ku které středověká fil. nejúsilněji přihlížela, snažíc se dostačitelnými doklady vyložiti, že v pravdě víra křesť. základ svůj má v autoritě nad vše jiné vznešené, že vychází z pramene věčné pravdy.

K tomu i celá snaha Št. výkladu směřuje a protož opětně napomíná, že „se má tu křesťan dobře opatřiti, aby toho, což má věřiti, (pouze) nemněl a neřekl k tomu (jen): snad, ale aby to silně věřil, aby i žádné „snad", i žádné mínění mdly v něm víry neučinilo". Rozum sice má o výklad a odůvodnění víry se pokoušeti, ale „nemáť také rozum víry rušiti, neb mnohý mní, by rozuměl, mnohému nerozuměje." Víra v to, co „bohem ustanoveno věřiti" má dle Štít. silnější býti, než ona důvěra, jakou smyslovému poznání přikládáme, jistějším nám to býti má, „než bychom to neb cokoli očima viděli, neb ušima slyšeli, neb rukou drželi, neb nosem voněli, neb v ústech čili, neb i ti čichové mohli by někdy sklamáni býti, jakož se přihází těm, kteříž smysly potácejí." K tomu však „co je věřiti ustanoveno", s takou neobmezenou důvěrou přilnouti sluší, „že jisto nám býti má, že tím zklámáni nebudem.

K podpoře víry Št. dokládá, že „toho", co pouze věřiti nutno, aniž by spolu i rozumem pochopiti je lze bylo, „není mnoho", a pak z toho, co obci věřiti psáno, opět rozumější mohú porozuměti více něčemu, že tak mají věřiti. A také mnohé mohú mníti, zdali snad tak jest, jak je mnoho takového mezi učenými mistry, že jednomu se zdá jedno a druhému druhé, neb onen tímto a onen tímto jde úmyslem." Vysvitá ze slov těchto, jak Št. dalek byl toho mínění, že by neslušelo i věci víry k rozumu vztahovati, dí výslovně, že v jisté částce věrovědy i různících se od sebe mínění a náhledů stávati může, že „jedněť to v těch věcech móž býti, cožby těm 12 kusóm, kteréž v obecném popsání víry položeny jsú, nebylo protivné a ješto by nebylo kostelem vynešeno, co protivné tomu." On se přiznává spíše k tomu náhledu, že svobodné bádání o věcech víry nejen zabraňováno býti nemá, nýbrž spíše podporováno, neboť dle slov jeho „mníní hledá pravdy." „Protož i schvaluje, když hádají se mistři neb disputují: neb latině řkúc disputace, tak jest řečeno, jako diverso modo putare, totiž mníti sic i onak i řkúc: mníní hledá pravdy a víra drží se pravdy a viděti rozumem pravdy jest pochótnost jakás a útěcha."

Svobodné bádání toho v oboru víry jen proto Št. ohražuje a v jakési meze uzavříti chce, poněvadž „zde na světě velmi mdlý a potuchlý máme rozum;" neboť „tak jakož by řekl latiník, více je nám rozum in potentia, quam in habitu, totiž, že více skrze to jsme nazváni rozumné stvoření, že mózem k velikému a čistému rozumu přijíti než skrze to, že již rozum máme," vždyť prý již „děťátko", ledva „že se urodí, ihned jest rozumné stvoření, aniž ještě rozumu nemaje, že podle přirození svého móž přijíti k rozumu."

Tohoť prý ve všech oněch pádech uvážiti třeba, kde se s rozumem víra shodovati nám nezdá: neshoda tato nemá základu svého v mylném obsahu víry, nýbrž pochodí z mdloby a potuchlosti našeho obmezeného rozumu, jemuž až později někdy, kdy ku vyšší dokonalosti se povznese, i

možno bude, rozluštiti mnohé mu nyní záhadné stránky a objasniti víru z nejhlubších základů jejích. Právě za mdlobou touto a nemožností naší „dánať nám“ dle Št. svědectví „ustanovená buhem víra, kteráž má nás v onom světě dovesti plného, jasného, neomylného rozumu, jímž vše pozaáme, vše zvíme, což je bůh připravil, aby lidem bylo okázáno k utěšení a k úplné radosti“ . . . A protož nejprvé třeba víry; „a když již věřiti budem, i zdeť to bůh dává k utěšení, že počnem něčemu porozumívati, jemuž dokudž nevěřiechom, nerozumiejechom“.

Tak jest víra Št. novým zřídlem poznání, z něhož se prýští nám pravdy, kterých zde rozumem postihnouti nám jen z části se poštěstí. Nevylučuje sice poznání rozumem, ano tvrdí, že zvolna a po dlouhých dobách, kdy rozum k vyššímu stupni dokonalosti dospěje, ovšem mu lze bude bez víry tytéž pravdy vlastní mocí a mohutností seznati: a však co teprv během nekonečného se vyvinování duševních mohutností člověka docíliti by se dalo, to již mu nyní ovšem pouze co posvátnou tajůplnou zvěst podává víra, slibujíc mu klíč k jasnému rozřešení všech stránek nyní nedostupných ve věcech budoucích. „Neb, což zde věříme, to tam jistě uzříme, ač u víře pravé nepobloudíme,“ jak list 7. ruk. knih. dokládá.

Odůvodniv takto Št. hlavní svou větu, že, neuvěříte-li, nesrozumíte“ obrácí se k podrobnějšímu rozboru poměru mezi vírou a rozumem stávajícího, počínaje v kap. 134. tím, že se snaží dokázati, „víra naše že je podobná.“ Št. se táže „pročbychom měli míti za „nepodobné“, co o nebeském otci věřiti máme,“ anto „každý o tělesném otci musí věřiti?“ Celý náš vezdejší život prý to s sebou přináší, že hlavně k věření odkázáni jsme.

„Zdeť musíme vírú jíti, ne jasným, plným poznáním. Ani bych kamene nepoznal, praví Št., nebo jablka, bych nevěřil, že je pod takovú postavú kámen a pod takovú jablko a tak o jiném“, a „protož není nepodobné, že je ustanovil bůh víru, ale jest velmi spasitelné.“ Patrno, že zde Št. pojem víry jednou v širším smyslu užívá, kdež mu víra ke všemu se vztahuje, co pospolitým obcováním člověka k vespolnému dorozumění a p. ustanoveno neb zvykem a mluvou ustáleno, podruhé pak ve smyslu užším, víry církv. — za kterouž okolností doklad jeho na váze tratí. V podobném smyslu jako zde mluví Št. též o prvním vzdělání knih učení křesť., kdež píše, že „dosti jest divné, že se některému nechce věřiti tomu, čehož smyslem svým nemůže dosíci. A však (prý) každý, chtěj neb nechtěj, vždy něčemu věřiti musí, v každém učení, což ho na světě . . . prvé než toho móž rozumem dosíci.“ Za tou příčinou napomíná Št. k pokoře u víře a užívaje zde vhodně co podobenství známého biblického vypravování o Zacheovi na strom vystoupivším takto pokračuje: „Pročež vstúpil-li je kdo v hrdost mysli mnějíc, by mohl boha poznati svým vysokým rozumem, jako je byl Zacheus na dřevo vstúpil, aby Ježíše poznal a nezdá se snad jemu v té hrdé své mysli, by čemu měl věřiti, jehož nemóž svým rozumem dosáhnouti, sestup dolóv spěšně, uvěř pokorně, daj se vésti křesťanské víře. Aj Zacheus s dřeva sstúpiv lépe poznal J., nežli by byl s vysokého dřeva se díval.“

Však nepostačilo Št., aby jen okázal „že víra naše jest podobná“, on dále k ospravedlnění jejímu i odůvodniti se snaží, „že je ze všech věr nejpodobnější“ (kap. 135). Příčina, pro kterou přednost tuto mezi všemi věrami víře křesťanské přikládá, obsažena mu jest v tom, že

víra tato rozumu je nejpřiměřenější a že se v jeho požadavky mezi všemi nejlépe shoduje. Vyplývá pak poznovu z výroku takového, jak velice Št. na rozumném výkladu a pochopení obsahu víry záleželo vždor vší své uctivosti, v jaké stanovenou víru choval. Ano uctivost tato vlastně plynula z onoho přesvědčení, že obsah víry této jak sám o sobě vznešený tak i rozumu jest přiměřený. Neb na to klade tuto důraz, že „když kdo přijme víru křesťanskou, jest-li že má vtipný domysl, uzří rozumně, že je vše v ní velmi podobné", ano shledá, že dobré „i to, aby něco skryto zde bylo před rozumem."

S tím, co tuto Št. o důležitosti poznání rozumového i pro víru pověděl, shodují se na celo též výroky jeho o rozumu a vznešenosti vůbec pronešené, které nalezáme v kap. 194. a následujících, které jednají o „rozumu" co „šestém daru ducha sv." a kde Št. o něm se dokládá, „že dar ten vyčisťuje oko vnitřní, že netolik věděti bude člověk, že něco dobré jest a netolik vnitřní radú se chytí hodného": než „rozumem uzří, proč jest to tak, i bude z toho utěšení srdci." „Neboť jakož tělesnému zdravému oku dobro jest a utěšeno tělesné světlo", an „kdož potmě jde, neví kam jde, teskliv jde, strašivě kráčí a brzo se potkne, takéž jest o vnitřním duchovním světle." Dar tento rozumu jest dle svědectví Štítného nejen „velmi pochoten i potřeben a utěšen", ale on i „tvrdí velmi křesť. víru", neboť „rozum nám to ukazuje, že je to řád pravý, abychom nejprvé z té slepoty, v niž jsme upadli, vírú nejprvé počali jíti." Št. zřejmě a výslovně se odvolává tuto k tomu, „co napřed mluvil o tom" totiž o poměru, v jaký slušť rozum k víře klásti, a čině zde další krok tvrdí, že „rozum nás drží u víře." O nutné potřebě rozumu, o němž Št. velmi dobře seznal, že hlavně k příčinám věcí přihlíží, že se činnost jeho méně vztahuje k objasnění toho, co Arist. svým „ὅτι" naznačoval, nýbrž nejvíce toho, co mu „διότι" sloulo, má Št. tak hluboké přesvědčení, že vyznává, „byť rozum potřeben nebyl", pak že by i též od člověka žádati se nemohlo, aby nic nečinil, „jemuž — by nemohl podobné příčiny jmieti aneb pověděti, kdyby otázán byl, proč to učinil." Neboť „tohoť by nemohl, rozumu nedbaje." Pročež i velmi ostře vystupuje proti oněm, „ježto říkají, že není potřebí mnoho rozuměti", dávať jim dosti příkrou odpověď dokládaje, že mýlejí se, neb mají málo rozumu." Vždyť prý i „písma" k užívání rozum nás poukazuje, neb „vezme někdy příkladné podobenství ku potvrzení víry křesť., někdy obrátí k mravnímu rozumu, jak se má sám v sobě míti člověk.

Než že to ráz povšechný Št. filosofování s sebou přináší, že poznání pouze theoretické pro něho nejdůležitější ceny míti nemůže a pročež i tuto, ač pouze o rozumovém poznání jednati započal, v brzku k morální a ku stránce víry přechází. „Kdož z rozumu hledá utěšení, (tomu prý) potřebí jest, aby sám sobě srozuměl nejprvé — neb „kdož nesrozumí duchu svému, neví, což má o anjelském duchu, co o bohu rozuměti." „Poněvadž sobě nemóžeš srozuměti, tomu, což je nad tě, nesrozumíš." Že však pouze poznání sama sebe člověka vésti může k poznání božství, toť Štítný odůvodňuje tak, že „poněvadž člověk podle dnů jest obraz boží", tudy „v člověčí duši se jako v zrcadle obraz boží zrcadlí." „Ustavičně-li čistíme (tedy) to zrcadlo, stírajíce „prach" z něho činíce je jasným, držíme-li je, ať se nechýlí dolóv k věcem zemským a nahledáme-li v ně okem rozumu — „tu počnem poznávati boha, jakož zde móž býti; neb

kdož dobře učistí zrcadlo to i od marného myšlení a drží je právě k bohu a zří v ně pilně, zazří rozum jeho jakéhos divného světle, bez něhož ani svého ducha móž spatřiti a mysl divíc se jasnosti toho světla roznítí se u velikém milování."

S podobnými myšlénkami potkáváme se i u výkladu „o múdrosti" co posledním daru ducha sv., „jenž dokonává a svrchuje jiné všecky" neb „komuž ta právě dána bude, přicházíť jemu s ní všecko dobré." Rozum a moudrost, tyto dva dary jsou „jsta jakýms zvlášťním činem k sobě jako připřežena, neb to je moudrost, každú věc znáti a tak ji vážiti, jakož jest, chuť její čijíc." Rozum jést tedy jako kořen moudrosti a moudrost jako by přirovnána býti mohla k skvělému výkvětu neb lépe snad k sladkému ovoci, jež přinesl rozum a pravé mohutnosti jeho užívání. Navzdor tomuto zvláštnímu spojení, v jakém rozum a múdrost dle právě uvedených slov jeho se nalezají, tvrdí předc Št. z druhé strany, že „móž i rozum býti bez múdrosti", neboť k múdrosti pouhé theor. vědění a rozumění nijak nedostačí, neb Št. pojem o ní jest ten, že ona „jest věčiká věc věděti a rozuměti jí a tu chuť, kteraž jest v tom, číti a rudu v tom ustanovíc, tak ji milovati neb nemilovati, jakož jest ta věc hodna toho". Dle zvlaštního svého stanoviska vztahuje nyní opět Št. obdržený pojem tento k náboženským a morálním svým náhledům rozeznávaje „pravú múdrost" od múdrosti světské", o které poslední nepodávaje jejího dálšího rozboru vyslovuje, že tato vlastně žádná „není múdrost, neb mnohé zavodí a obmeškává u věčném dobrém", pročež i „budeť to, že Bůh konečně zkazí tu světskú múdrost. Múdrost pravá pak ona jest, „již světí měli jsú", tak že právě poznavše všech věcí chuť, je tak milovali, jakž toho každá hodna a tudy i „protivné věci trpěli jsú pro věčné dobro." „Zbožnému bude ta múdrost dána, že ne toho, což je na zemi, ale toho, což je svrchu bude chuť, míti; neb je to múdrost k bohu se táhnouti." Podobně mluví Št. i „o umění", což mu, jak sám praví, tolik znamená co „vědění," kterýmiž oběma výrazy totéž naznačiti chce, jemuž latiník dí „scientia." Jenom onomu „umění" a „vědění" přikládá ceny, které k poznání věcí víry se vztahuje a o němž dí, že „jest jakés vnitřní světlo, ješto mysl zpravuje a uvede člověka podle súdu věčné pravdy, aby věděl, co má činiti podlé té víry." Vědění samo o sobě, kteréž by samo sobě bylo cílem, aniž by s důležitými otázkami mravního života člověka co nejúzeji souviselo, nemá proň podobné ceny, ano on neváhá vysloviti, že ti, kteří „chtí mnoho uměti, jedně proto, aby uměli", pouze „jakousi marnost a všetečnost prozrazují." Důležitost holé theorie, která by nevedla bezprostředně k utěšenému se rozvinutí v životě praktickém, nemá pro Št. nižádné vznešené důležitosti, za jakouž okolností zřejmě prozrazuje ráz povšechný věku svého, kterýž ještě neznal přísného rozdílu mezi oborem theorie a oborem praktického života, v němž onano se obraziti měla.

Št. vůbec za to má, že teprv účel a zúmysl, za nímž k dosažení vědění přihlížíme, o tom rozhodnouti musí, zda-li vědění samo čestným a zásluhy hodným nazvati se smí. Za touž příčinou obírá se s ohledáním pohnútek, za kterýmiž lidé k vědění snahu svou obrací, „proč se učí." Děje prý se to „paterým úmyslem: jedni chtíc, skrze to vidíni býti, totiž aby je lidé znali a ctili, druzí, aby věděli, totiž z všetečnosti, že se chce věděti, třetí, aby skrze to bohatí byli úřadův velikých dosáhnúc, čtvrtí, aby jiné učiti mohli, pátí (konečně) aby poznajíc

pravdu milovati ji a činili a zlého se uměli varovati". — Pouze tyto dvě poslední pohnutky co pravé a chvály hodné připouští dokládaje, že „jestiť hodné dobrým umělu a rozumnu býti dvěma úmysloma posledníma, aby (totiž) poznaje pravdu miloval ji a činil, druhé, aby jí také jiné učil." Že opět tímto „uměním" na předním místě náležité poznání obsahu víry vyrozumívá, aniž je vztahuje k obyčejnému „vědění" věcí „světských", toť vysvitá z další jeho řeči, když mluví: „I chválímť to, když těma dvěma posledníma úmysloma učí se a čtú v písmě svatém", což ovšem ouplně vyplývalo z jeho přesvědčení, že „dal nám bůh rozum v písmě svatém." „Stojte snažně po učení sv. písma" ale ne proto, aby teprv jako zkušeli, věřiti-li? ale tvrdě věříc, aby rozuměli, co věříte (Ob. v. kst. st. 141). O písmě sv. má Št. pevnou víru, že v něm nejen plnost obsahu víry, než i hloubi všeho rozumu nalézti lze a proto volá „k těm, ješto za to máte, by jste již všemu rozuměli, písmem sv. nezhrdajte" — „užitečnosť jest k naučení v pravém rozumu." O tomto pravém rozumu mluví Št. velmi pěkně na str. 191. ob. v. křest., kde mu jest tím podobnější člověk k anjelóm (Cherubim) — čím móž lépe znáti pravdu jsa prosvěcen v rozumu." Ovšem že „pravda" tato jiná jest než pravda „múdrosti světské" „a ktož chce býti prosvěcen, má se obrátiti ku paprsku rozumnosti; a ten paprsek když jde od pravého slunce, jest upřímý, světlý a horký: upřímý nejda oklikem světlý odhoně temnosť, a horký člověka, který se v něm obrací, v boží milosti zahřívaje. Neb jest také paprsek jiný, ale neupřímý, ani horký horkostí tú, jež život dává, ani tak světlý; toj' múdrosť tohoto světa. Kak ta múdrosť jde oklikem, ale ne upřímo, toj' viděti, že mudrci tohoto světa proto mnoho hromáždí, aby vzácni byli, a proto chtí býti vzácní, aby mnoho nahromáždili; proto stojí po rozkoši, aby totiž, hověje sobě tím déle mohli živi býti; a proto chtí živi býti, aby mohli rozkoš míti. Kakť není horký horkostí tú, jež dává život, toj' věděti, že tím paprskem nerozněcují se u milosti boží, ale stydnú. A kakť jest temný, sám znamenaj, že nejednú člověk nesnadně po tom stojí, ješto zlé jeho bude i podlé světa. Protož řku: ktož chce býti prosvěcen, ten se obrať ku paprsku rozumnosti, ne světské múdrosti, ale jež upřímo vede, jasně svítí a k božímu rozněcuje milování, toj' k múdrosti pravé." (Ob. v. křst. st. 191).

Tak se zajisté nedá upírati, že Št. rozumu a poznání jeho veliké důležitosti přikládal, vždy a vždy slyšíme jej odporučovati pravdu a přihlížení k ní rozumem; než to, co on hledáním pravdy a skoumání jí rozumem nazývá, arci velmi se liší od smyslu, který náš věk spojuje s pojmy těmito. Jemu slove pravdou jakoby pravdou κατ' ἐξόχην obsah víry křesťanské, tuto má vždy hlavně na mysli, kdy nám bádání po pravdě co blaho- a spasonosné odporučuje. Jest to arci, když s našeho stanoviska k tomu shlížíme, poněkud jednostranné počínání, neboť jsme až po jistou mezi uvykli rozeznávati pravdy zjevené od pravd rozumem dostupných, spolu se obor poznání lidského i na jiném poli, které není náboženské, tak mocně rozšířil, že nutně i tomuto poznání patřící mu vážnosti a ceny přikládati musíme. Než tu třeba uvážiti, že podobné náhledy s duchem věku Št. co nejúzeji splývaly a proud všeho vědeckého i mravního života řídily ustálivše se mocné, nezvratné přesvědčení. Vždyť tím právě ráz a karakter filosofování doby této nám se prozrazuje, že veliké rozumové bádání nejprvé a nejhlavněji

o pravdy víry se zasazovati muselo, že pravda vírou podaná sloula nejen nejvznešenější, nýbrž i skoro jedině důležitou, tak že se zdálo, jakoby ani neslušelo mimo obor její ještě dalších pravd hledati, které by jiného byly druhu než náboženského. Za touto úvahou možno nám bude si vysvětliti, proč Št. „pravú" múdrost, k víře a náboženství se vztahující, od „světské" múdrosti odlučuje a o této tak opovržlivě mluví, že ji jednoduše „bláznovstvím" nazývá, z toho pochopiti možno, jak mohl snahu po čistém vědění, které pouze k vědění co takovému lze nazvati „marností a všetečností."

Středověk neznal oné snahy čistě vědecké, kterou nalezáme hlavně za doby rozkvětu starořecké filosofie, která nejprvé o poznání a vědění dbala, k žádnému jinému cíli při něm neprohlížejíc, jí bylo neznámo vědění, jenž sobě samo jsoucí cílem předce od Aristotela toho důmyslného myslitele tak vysoko bylo ctěno, že cit vlastný čistým poznáním a pouhým věděním vzbuzený výše klade všech jiných citů, ani nevyjímaje cit mravnou shodu provázející. — Za věku tohoto vstoupilo vřelé nadšení pro víru na místo, které za starověku chladný rozum zaujímal: tamto-li nejprvé k bádavému hloubání rozumu přihlížeti se muselo, když o rozřešení hlubších otázek s bytností a určením člověka souvisících se jednalo, nalezeno tuto ve zjeveném obsahu víry všeho, čeho člověk k povšechnému ukojení tužeb svých zapotřebí se míti zdál. Skvělá a četná svědectví, jaká tolikeré hlasy tak věhlasných mužů, kteří chloubou zůstali církve, učení víry vydali, platila nadšením unešenému věku více než jakýkoli rozumový doklad. Božským původem jejím a vznešeností jejího obsahu i zevnější její velkolepostí ponížený rozum neodvážil se po dlouhé doby pozvedati hlasu svého, ne snad k jakési pochybnosti o víře, než ani k pronešení otázky, zda-li mu vůbec sluší i svou vlastní cestou o poznání toho, co tuto hotově předloženo, se pokoušeti.

A když to i konečně k tomu došlo, že se rozum na úlohu tu odvážil, počínal sobě tak ostýchavě, že zprvu již vyslovoval, že tím nikoli víře jakési zvláštní platnosti zjednávati nechce, sníž prý počínání jeho tak se má vykládati, jakoby jím teprv víra pevnosti a ústavnosti nabyti měla — tu chtíť podporovat, podobalo by se, jak praví nejslovútnější ze scholastiků, v jistém smyslu spolu otec fil. této, Anselm, „směšnému podnikání bídného človíčka, kterýž by Olymp podporovati chtěl." Nikoli víra — rozum sám tím získá, pak-li se o rozbírání obsahu jejího zasadí, nabývaje tak vědění, jehož mu jinak z d e dosíci nelze.

Však již tím, že vůbec pokus tento byl učiněn, že se rozum na to odvážil, o zásadách víry získati světla svým vlastním úsilím a přičiněním, již tím ohledem k novému a k životu povstání filosofie velmi značný a důležitý krok se stal. Neb tak se stal obor víry v jistém ohledu předc jen jakoby materialem, o němž rozum úsudky své pronášeti má, a třeba by i z počátku rozum nikdy byl se odvážiti nesměl, v tom neb onom ohledu pochybnostem svým zjednávati průchodu, předc volný postup konečně k tomuto vedl, že rozumové bádání oné samostatnosti došlo, která jemu v j e h o o b o r u po právu náleží.

Proč by bylo nespravedlivé, upírati oněm mužům důležitosti a zásluh filosofických, kteří za dob středověku s racionelním obledáním základů víry se obírali, pravý poměr rozumu k víře

obledati se snažíce. Byloť počínání jejich na cele filosofické, ač předmět jeho někdy od ouček se různil, ku kterým za věků jiných snaha filosofická s větší oblibou se vztahovala. — Že Št. k mužům těmto náleží, kterým prostá nedostačila víra, kteří byť i jinak naprosto o platnosti a nemylnosti víry přesvědčeni předc za velikou považovali netečnost, aby čemu věřili i porozuměli. Čím častokráte ve spisech jeho nalezáme, že rozum nazývá „jakýms utěšením" ujišťuje, že rozmýšlení o věcech víry jemu „milo" jest, spolu dokládaje, že v spisech jeho nejen to nalezneš, co kde „jinde byl četl neb slyšel", nýbrž i ono, čeho „sám se mohl domysliti", tím více i doklady nám se hromadí, za to mluvící, že jemu byť i ne co do soustavnosti jeho děl, předc co do ryzosti jeho snahy čestné místo mezi pěstiteli středověké filosofie vykázati musíme.

Ovšem pak, že Št. „víru" na první místo kladl, maje ji za obor veškerých pravd člověku potřebných a nutných, kterýchž nemylnost zaručena jest jednak nejvyšší autoritou spolu pak i skvělými svědectvími tak četných a vznešených vyznávačů jejích, drže se v tom přísně náboženského dechu, který veškerou scholastickou filosofii ovívá a tím se prozrazuje, že největší díl jejích pěstitelů o následující dvě zásady se opírá a sice:

1. prvé než počíti se může filosofovati o předmětech víry, potřebí víry; neboť neuvěříte-li, nesrozumíte, neb jak to Anselm vyslovil: „i tomu věřím, že bych nevěřil, nezrozuměl bych."

2. utvrzený ve víře smí a má rozumovati o obsahu jejím, však toho vždy znamenati třeba, že víra stále co pravidko rozumu považovati se musí, nikoli ale naopak. Neboť víra jest neskalený pramen všeho vyššího poznání, rozum pak „mdlý a potuchlý" a často člověk „mní, že by rozuměl nerozuměje." Pročež odporučuje Št. v duchu fil. této pokornou mysl a nezvratnou důvěru k víře, která otvírá nám bránu k poznání, kteráž prvním pádem nám byla zavřína. „Některé", čemu učí víra, poznati nám již lze, „některému" až onde porozumíme, v tom však má víra fil. své oprávnění, „že najisto tam poznáme, čemu zde věříme.

Než při vší této oddanosti k víře jest Št. předc prázden vší slepé oddanosti, aniž jest tak úzkoprsý, aby rozeznati nedovedl, že v některých stránkách svobodno míti musí náhled „ten neb onen", „domnívati se sic i onak." Pouze „in necessariis unitas", tak si s Augustinem přeje; rozum může ten neb onen úsudek vyslovit, a bude vždy oprávněn, pokud se neprotiví „oněm 12 kusóm", v nichž se ukrývá podstatný víry obsah. Patrno z toho zajisté, že při všem svém církevním smýšlení předc Št. na vyšším místě stojí, než jest ono obyčejného komnentatora učení církv., byť i nestávalo dokladův dalších, jenž svědčejí, že nejen vůbec k reformatorské straně věku svého se klonil, nýbrž i poněkud na vyvinování se učení o eucharistii činného podílu bral a to sice již v pokročilém věku svém (neb sám se již při příležitosti této „70letým starcem" nazývá.) Výklad „pom. víry k roz." dle Št.

Z onoho zvláštního hlediště, které Št. co filosof zaujímal a které, jak jsme vyložili, na větším díle ve všeobecném mínění věku jeho základ svůj mělo, dá se i pochopiti, proč Št. úsudky své o „moudrosti" a „vědění" pronášeje, vždy „pravú múdrost" a „pravé vědění" od múdrosti a vědění pouze „světského" co nejpřísněji rozeznávati se snažil, toto naprosto skorem zavrhoval, onomu jedině podstatné ceny přikládaje. Stanovisko víry není totiž stanoviskem pouhé,

dle mínění středověku „plané“ theorie; víra sama není „akt theoretický“, nýbrž akt na největším díle „praktický“, jímž se nejen k osvícení rozumu, nýbrž a to hlavně k mravnému vzdělání a zdokonalení věřícího působiti má. Je-li dále v obsahu víry obsažena veškerá nám dostupná a potřebná pravda a jsou-li vztahy člověka k víře poutající spolu i jeho vztahy nejdůležitějšími, tuť zajisté i vysvítá, že jen takové „umění a vědění“, které s obsahem víry se styká, v něm se kryje zdroj vší vyšší pravdy, věděním „pravým“ nazvati se může, kdež to každé jiné, co nedůležité neb alespoň co méně důležité, pokud zanášení se s ním tomuto „pravému“ vědění v cestě stojí, „marností a všetečností“ slouti musí. Rovně tak i v „múdrosti“, která více praktické stránky víry, tedy života dle zásad víry uspořádaného se týká, kdežto „umění“ více k theoretickému objasnění věřeného směřuje, ač Št. obě již za povahou svou co nejúžeji sloučené nikdy loučiti nechce, přeje sobě, by obě v harmonické jejich shodě u toho, kdož i rozumem věří, nalezti mohl. — Múdrost pravá jest dle něho „květ šlechetnosti“ nejvyšší, květ víry, podporované „věděním pravým“, k němuž rozum právě si počínajíc napomáhati může; neboť ač se její výroky hlavně mravního jednání týkají, ant' každú věc tak má vážiti, jak jí dle ceny její přisluší; předc i „znáti věc každú úlohou její jest — a v tom právě s „rozumem theoretickým se styká. S tímto výkladem souhlasí jiný výrok Št. o „múdrosti“, který položil na str. 181 „o ob. věc. křest.“, kde praví: „A toj' pravá múdrost, když po tom tréma stojí, tociž aby byl čist a prosvěcen a došel svrchování k milosti vrúcí, k Bohu“, tak že i zde „prosvěcení“ co hlavně akt theoretický v obor múdrosti klade, jako byl tamo ohledem ku „znáti“ činil. Že však poznání toho, co mu nejdůležitějším a nejsvětějším býti má, člověk z víry čerpá, tuť opět vyplývá, že múdrost pravá kořeny své u víře míti musí, a tudíž každá jiná tak zvaná múdrost jen zdánlivým jest pableskem, který bledne a mizí u porovnání s múdrostí pravou, na vznešených základech víry spočívající. — Pravé toto vědění a pravá múdrost tato není podrobena žádné změně, aniž o ní planých stávati může hádek. Počínání těch, kteříž duchaprázdnou dialektikou o ní hádek pozdvihují, podobá se dětské hříčce, a Št. má v podobných pádech za to, „jako-by viděl ve škole mistrov mnoho a míč stříbrný mezi nimi a každý ten míč chtěl míti a však pilněji toho stojí, aby jej jinému mohl vyraziti z ruky než po tom, aby dosáhl jeho.“ —

Tuším, že dostatečně vysvítá, jak důsledně sobě Št. počínal se stanoviska svého k věcem víry a jejich poměru k bádavému rozumu přihlížeje. Rovně vzdálen vší lehkovážné svobodomyslnosti ve věcech víry se týkající, jakož i ouzkoprsé vázanosti, kteráž by mu nižádného samostatného úsudku byla nedovolila, hájí s nestrannou zajisté obezřetností i práva věčná rozumu i práva víry autoritou svrchovanou mu zaručené. Víra mu jest co bezprostřední vplyv božství svatou, však i rozumí, ví, že i on jest „darem“ nebeským a ač nyní potuchlý, i předc určen k věčnému vždy skvělejšímu se vyvinování. Z nejvyššího rozumu vyplynul a v něm poslední původ svůj má víra, pročež i nelze, by protivil se obsah její rozumu člověka, jenž ač slabý předc i odlesk jest tohotéž rozumu svrchovaného, z něhož i ona vyplynula. Musíť tedy nastati „vyvinování se další lidského rozumu doby, kdy schopnějším bude k ouplnějšímu a schopnějšímu poznání a ohledání základů, o něž víra se opírá, pak i v té míře ubývati bude víry, v jaké

jasnosti nabývati bude rozum. — A tak jest to konečně předce jen rozum, ačkoli je rozum v tom smyslu jakoby v toku věčného se zdokonalování, jehož poznání jediné platné ceny má a víra, ač nyní nám velmi prospěšná a důležitá, dána člověku zatím co pomocnice a co pevný sloup, o nějž by se opříti mohl, kdy slabé světlo rozumu jej opouštěti se zdá. A právě vyznání toto o oprávněnosti rozumu, toto slavné uznání prav věčných, jichž se rozum vždy víc a víc domáhati má, toto hluboké přesvědčení, že „ač ne zde ale tam lépe tomu s r o z u m í m e“ (Obec. věc. křest. str. 142), že rozum alespoň in potentia veškerého poznání schopen jest, ty zajisté činí, že Štítnému nejen značného filosofického p o v o l á n í, nýbrž v předložené otázce značné z á s l u h y o rozumné její rozřešení přičítati musíme. — Obé tím jasněji přijde k poznání, čím dostupnějšími se stanou výtečné, dosud neuveřejněné spisy a čím podrobněji povolaní badatelé s jednotlivými otázkami spisů jeho zanášeti se budou. — Pak zajisté se i také bohdá! nestane, aby sebe rozsáhlejší spisy o středověké fil. jednající, které mnohým méně důležitým spisům ceny podřízené desti obšírného místa věnují, na našeho Št. ani řádkou nespomněly.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.